This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ludwig Stein,

Der Sinn d

180
S819

Der Sinn des Daseins.

Der

Sinn des Daseins.

Streifzüge eines Optimisten

durch die

Philosophie der Gegenwart.

Von

Dr. **Ludwig Stein,**
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern.

Tübingen und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen behält ſich die Verlagsbuchhandlung vor.

110223

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Wilhelm Dilthey

zugeeignet.

Vorwort.

Die ewige Rätselfrage, welche den denkenden Teil des Menschengeschlechts seit dem Anbeginn der beglaubigten Geschichte im Banne hält, lautet: Hat das Dasein einen Sinn? Und haben sich die Einsichtigen unter den Zuschauern des Weltgetriebes in großen Zügen darüber geeinigt, daß im Dasein des Weltganzen sowohl, als auch im Dasein jedes Einzelwesens Sinn und Vernunft, Plan und Zusammenhang vorhanden sein müsse, dann erhebt sich die verwickeltste und peinlichste aller Fragen: welchen Sinn hat das Dasein der Welt im allgemeinen und das Dasein des Menschen im besonderen?

Die Antworten der Denker aller Völker und Zeiten liegen sauber geschichtet und sorgfältig gesichtet in jenem Archivschrein unseres Kulturſystems vor uns ausgebreitet, der die Ueberschrift trägt: Geschichte der Philosophie. Jahr für Jahr werden dort neue Antworten verzeichnet. Verzweifelte Versuche, dieser ewigen Rätselfrage endgültig Herr zu werden, werden behutsam gesammelt und registriert. Die Antworten werden in den Jahresberichten der philosophischen Fachzeitschriften übersichtlich zusammengeordnet, sodaß man heute im Stammbaum des menschlichen Intellekts die einzelnen Jahresringe mehr oder minder deutlich zu unterscheiden vermag.

Es fehlt nicht an philosophiefeindlichen Stimmen, welche uns angesichts der tausendfältigen, einander vielfach widersprechenden Antworten zurufen: Schließt doch endlich Euren Schrank! Eure Arbeit ist müßig; Eure Epigonen-Leistung ist Frevel. Vermutlich gibt es überhaupt keine definitive Antwort, und wenn es eine geben sollte, so haben Plato und Aristoteles, Spinoza und Kant sie gegeben. Und doch wird es niemals an Sonderlingen fehlen, die sich, ungeachtet ihres Einblicks in das bisher Erforschte und Errungene, an den Antworten unserer Großen nicht genügen lassen.

Denn einmal zeigen Welt und Leben immer wieder neue Seiten, die unseren Vordenkern entgangen sind, andermal zeitigt das Menschengeschlecht immer wieder neue Persönlichkeiten, welche Welt und Leben doch mit anderen Augen sehen, die geschauten Zusammenhänge anders erfassen und gruppieren, das Weltbild somit nach ihrer Eigenart gestalten. Und philosophische Systeme sind, wie wir zu zeigen gedenken, nichts anderes als Seelen-Photographien — Abbilder der Persönlichkeiten ihrer Urheber. Eben darum gibt es keine definitive Philosophie. Nicht bloß treibt jedes Zeitalter einen besonderen Denktypus hervor, sondern jede Persönlichkeit von eigenem Zuschnitt hat notgedrungen ihr eigentümliches Weltbild. Sache der philosophiegeschichtlichen Forschung ist es nun, in die bunte Mannigfaltigkeit von Weltbildern durch klassifikatorische Bearbeitung Ordnung und Zusammenhang zu bringen.

Diese berufliche Beschäftigung mit den Gedanken Anderer hält uns nicht nur nicht ab, sondern spornt uns im Gegenteil an, es mit einer eigenen Deutung zu versuchen. Die vorliegende Sammlung von 20 Essays, welche der im gleichen Verlage erschienenen Sammlung „An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie" sich anreiht, ist betitelt: „Der Sinn des Daseins". Alle behandelten Probleme gruppieren sich nämlich um vier Teilfragen: Der Sinn der Welt, der Sinn des Erkennens, der Sinn des persönlichen Lebens, der Sinn des sozialen Lebens. In die philosophische Kunstsprache übersetzt, heißt dies: Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik und Soziologie werden herangezogen, um den „Sinn des Daseins", wie er sich im Kopfe des Verfassers malt, zu deuten. Es geschieht dies nicht in systematischer Einkleidung und Abfolge, wohl aber in systematischer Absicht. Der Essaystil ist mit wohlerwogener Geflissentlichkeit für die Auseinanderfaltung der in diesem Buche niedergelegten Welt- und Lebensanschauung gewählt. Die Bedenken gegen das scheinbar Zusammenhanglose und Zerstückelte einer solchen Darstellung sind mir nicht unbekannt, aber ich habe sie bewußt beiseite geschoben. Der Verfasser will für den von ihm vertretenen sozialen Optimismus *werben*. Zu diesem Behufe werden allerhand „Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart" unternommen. Mit entgegenstehenden Richtungen, besonders mit dem Romantizismus, Mystizismus und Pessimismus setzt sich der Verfasser polemisch auseinander. Die schwierigeren der

hier behandelten Probleme sind in Fachzeitschriften — in Schmollers „Jahrbuch", in „Ostwalds Annalen der Naturphilosophie", in meinem „Archiv für Philosophie" —, die leichter zugänglichen teils in Monatsschriften („Deutsche Rundschau"), teils in Wochenschriften („Zukunft", „Der Lootse"), teils und besonders im Literaturblatt der „Neuen Freien Presse" in Wien, in den letzten drei Jahren veröffentlicht worden. Einzelnes hat nur geringe Abänderung erfahren, anderes erscheint in völlig umgearbeiteter Gestalt.

Das Ganze wird zusammengehalten und getragen von jenem sozialen Optimismus, dessen Grundlinien der Verfasser in seinem, soeben in zweiter Auflage erschienenen Werke „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903", zu ziehen versucht hat. Die soziale Frage steht nun einmal, wie im Mittelpunkt unseres persönlichen Lebens, so im Zentrum der wissenschaftlichen Interessen unseres Zeitalters. So wenig wie wir uns nun vermessen, das „Welträtsel" zu lösen, ebensowenig geben wir uns dem Wahne hin, die soziale Frage auf eine endgültig Formel bannen zu können. Wohl aber glauben wir, bescheidene Beiträge zur Deutung des Sinnes wie des Weltdaseins, so des Einzeldaseins bieten zu können. Im Kampfe um den neuen Lebensinhalt, der auf der ganzen Linie unsers westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems entbrannt ist, will der hier vertretene soziale Optimismus diesem oder jenem Mitstreiter Wehr und Waffe in die Hand geben. Diese „Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart" möchten besonders den unfrischen, erschlaffenden, alle Energien lähmenden Pessimismus aus seinen letzten Schlupfwinkeln verscheuchen, um durch eine „Philosophie der Arbeit" unsere Jugend zu beherztem Tun und hoffnungsfreudiger Kraftentfaltung anzufeuern.

Bern, Ende Oktober 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

A. Der Sinn der Welt.

I. Der Sinn der Welt . . . . . 3—21
II. Die philosophische Krise der Gegenwart . . . . . 22—33
III. Naturphilosophie und Religionsphilosophie . . . . . 34—41
IV. Kausalität, Teleologie und Freiheit . . . . . 42—62

B. Der Sinn des Erkennens.
(Zur Psychologie der philosophischen Systembildung).

V. Erkenner und Bekenner . . . . . 65—71
VI. Der Sinn des menschlichen Denkens . . . . . 72—83
VII. Der Neo-Idealismus unserer Tage. Ein Beitrag zur Genesis philosophischer Systeme . . . . . 84—145

C. Der Sinn des persönlichen Lebens.

VIII. Rückwärtsler und Vorwärtsler . . . . . 149—159
IX. Der Sinn des Lebens. Eine philosophische Plauderei . . 160—173
X. Illusionen . . . . . 174—196

D. Der Sinn des sozialen Lebens.

XI. Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft . . . . . 199—219
XII. Eine neue Theorie der Gesellschaft. (Altersklassen und Männerbünde) . . . . . 220—239
XIII. Autorität. Ihr Ursprung, ihre Begründung und ihre Grenzen 240—271
XIV. Herbert Spencer und sein Schwanengesang . . . . . 272—301
XV. Pestalozzi als Völkererzieher . . . . . 302—335
XVI. Der Philosoph der Aristokratie. (Ein Immortellenkranz auf dem Grabe Friedrich Nietzsches) . . . . . 336—344
XVII. Der soziale Optimismus und die Politik . . . . . 345—360
XVIII. Sozialpolitik . . . . . 361—376
XIX. Die Aristokratie der Arbeit . . . . . 377—398
XX. Freiheit und Gleichheit. Eine sozialphilosophische Betrachtung 399—434
Namenregister . . . . . 435—437

00
5819

Der Sinn des Daseins.

Der

Sinn des Daseins.

Streifzüge eines Optimisten

durch die

Philosophie der Gegenwart.

Von

Dr. Ludwig Stein,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

Kräften sind berechen- und bestimmbar, die Fetische, Dämonen und Geister hingegen sind unberechenbar. Letztere gestatten keine Vorhersage des Kommenden, es sei denn in der Form von Wahrsagerei und Zeichendeuterei im kleinen, von göttlicher Eingebung und prophetischer Weissagung im großen. Um künftiges Geschehen vorauszusagen, werden vorerst Eingeweide befragt, Träume gedeutet, allerhand Zauberer und Wundermänner beraten, Orakel und Zeichendeuter herangezogen, Gestirne beobachtet (Astrologie), endlich wird die unmittelbare göttliche Eingebung zu Hilfe genommen (Prophetie). In diesem Stufengang aufsteigender Generalisierung von der Willkür der Eingeweidedeutung bis zur Unentrinnbarkeit gottinspirierter Weissagung spiegelt sich der religiöse Fortschritt von der gesetzlosen Willkür des Fetischs bis zur festen Ordnung unwandelbarer, von der göttlichen Allmacht eingegebener Gesetze. Auf dem Umwege von sinnesfreudigen Sagen und die Einbildungskraft sättigenden Mythen- und Legendenbildungen gelangt die religiöse Deutung des Sinnes der Welt nach und nach zu einem grundsätzlichen Ergebnis, das sich mit der Welterklärung der Denker in großen Zügen deckt: Maß, Ordnung und Gesetz herrschen in der Welt. Diese Einsicht in den Sinn der Welt ist in der Wissenschaft das Ergebnis einer mathematisch-logischen Beweisführung, in der Religion die zum Glaubenssatz verdichtete Forderung übersinnlicher Mächte. Nur sieht die religiöse Welterklärung den *Grund* dieser ewigen Ordnung im allgütigen Willen eines persönlich gedachten Weltschöpfers, während die denkende Betrachtung der Weltordnung sich einmal gegen eine zeitliche Schöpfung dieser Ordnung schon deshalb sträubt, weil ihr diese ewig, richtiger: zeitlos erscheint, andermal aus dem Grunde, weil ihr der Persönlichkeitsbegriff für die Erklärung des Weltengrundes einer überwundenen Stufe der Gedankenbildung anzugehören scheint. Wo die früheren Geschlechter Personen, Dinge oder Gegenstände vermuteten, da sehen wir Heutigen vielfach nur unpersönliche Zustände oder gar nur ein System von Beziehungen.

Immerhin ist auch in den Augen der Denker die religiöse Deutung des Sinnes der Welt, wie sie bei Laotse und Buddha, bei Moses und Zoroaster, bei Christus und Muhammed, in den wesentlichsten Grundzügen übereinstimmend, nur mehr im örtlichen und zeitlichen Kolorit auseinandergehend, zum Vorschein tritt, wertvoller,

Wilhelm Dilthey

zugeeignet.

und umgekehrt: je mehr man sich dem einzelnen, der Spezies oder dem Individuum nähert, um so unzuverlässiger wird die Ordnung. Der Stirnersche Einzige, der Nietzschesche Uebermensch, kurzum jeder anthropozentrische oder richtiger egozentrische Solipsist kann wohl eine Handlung vollziehen, wie sie noch kein Mensch vor ihm vollbracht hat. Der Typus dieser „Einzigkeit" ist Herostrat. Alle diejenigen nun, welche gleich ihm nach dem Ruhme lechzen, eine Tat zu begehen, wie sie noch kein Mensch vollbracht hat, zwingen uns, den Begriff Mensch noch weiter auszudehnen und auch diese Handlungen, die unmenschlichsten, in den Kollektivbegriff Mensch hineinzubeziehen. Aber seinen Stammbaum, d. h. die biologische Ordnung, konnte auch Herostrat nicht umbiegen; er war von Menschen, und nicht von Skorpionen, gezeugt, und er selbst konnte wieder nur Menschen, nicht aber Tiger in die Welt setzen. Diese Art von Ordnung, die uns mit unverbrüchlicher Regelmäßigkeit zeigt, daß es in den Gattungen feste Stammbäume gibt, daß ferner, mit Häckel zu sprechen, jedes Individuum in seinem anatomischen Bau die Stammesgeschichte aller seiner Vorfahren in sich verkürzt darstellt, beweist deutlich genug, daß die ewige Ordnung der Gattung etwas Positives, Reales, Unbestreitbares ist, während die scheinbare Variabilität des Individuums in seiner Abweichung vom Gattungstypus der Erklärung bedarf. Daß also Ordnung im Weltall existiert, und daß diese um so ausnahmsloser waltet, je höher die Generalisationen oder Ordnungsprinzipien sind, denen man alles Einzelgeschehen unterstellt, wie dies bei den sogenannten Naturgesetzen der Fall ist, scheint mir gegen alle pessimistische Anfechtung gesichert zu sein.

Dieses gemeinsame Ergebnis der abgeklärten Religionssysteme und ausgereiften Philosophiesysteme dürfen wir getrost als den eisernen Fonds menschlicher Erkenntnis ansehen, dessen Hütung und Wahrung Religion und Philosophie gemeinsam obliegt. Ueberall dort nämlich, wo sich die religiöse Deutung des Sinnes der Welt auf eine parallele Erklärung jener unbefangenen und voraussetzungslosen Menschenvernunft berufen kann, wie sie in der Philosophie heimisch ist, sind ihre Lehrsätze geborgen und gegen zersetzenden Zweifel gefeit. Man wäre fast versucht, die Vernunftgründe als die Kontanten anzusehen, und die religiösen Auffassungen als Schatzscheine oder Anweisungen auf diese Goldbarren. Solange sich die religiösen Deutungen auf Vernunftgründe stützen, indem sie

diese entweder durch Symbole veranschaulichen, oder durch Zeremonielle versinnbildlichen, werden sie auch ihren Kurs behalten, ungeprüft von Hand zu Hand gehen, wie Banknoten, die durch Goldreserven gedeckt sind. Fatal wird es nur, wenn kirchliche Gebote entweder aufgestellt, oder auch nur aufrechterhalten werden, denen Vernunftgründe nicht nur nicht entsprechen, sondern geradezu widersprechen. In solchen Fällen tritt, bei zunehmender Verstandesaufklärung zumal, unausweichlich jene Krise ein, wie wir sie seit den Assignaten der französischen Revolution häufig genug erlebt haben: die Anweisungen geraten außer Kurs, bleiben auf dem Papier und behalten nur den Wert des Fetzens, auf dem sie gedruckt sind.

Zum Glück sind unsere historischen Religionen nicht bankerott. Sie haben ihre Goldreserven; sie stimmen mit der philosophischen Welterklärung darin überein, daß die Welt einen Sinn hat. Aber welchen? Hier scheiden sich die Geister. Die philosophische Antwort fällt anders aus als die religiöse. Wer nun seinen schönen Kinderglauben gegen die Unholde der Zweifel- und Verneinungssucht starr behauptet und durch alle Stürme des Skepsis wetterfest bewahrt hat, der bedarf keiner philosophischen Auslegung des Sinnes der Welt. Die überlieferten Satzungen, welche in Haus und Schule eingeimpft, zudem vom Staat sanktioniert und von der Kirche mit dem Gültigkeitsstempel versehen werden, beschwichtigen das elementare Bedürfnis nach Orientierung über den Sinn der Welt. Träge und schlaffe Naturen vollends, denen die Unruhe des Fragens und Forschens schon darum unnennbare Pein bereitet, weil das eigene Nachdenken dem Behagen hinderlich und dem Schlaf unzuträglich ist, schlummern im Ruhebett des Dogmas ein, wehren die lästigen Fliegen des Zweifels händezuckend ab und haben für die Philosophen, diese ewigen Unruhestifter und geborenen Revolutionäre im Reiche des Denkens, nur ein mitleidiges Lächeln.

Neben der gekennzeichneten Spezies begegnen wir auf tiefer Kulturstufe Herdentieren der Erkenntnis, die hinter dem Stabe des Schäfers truppenweise einherlaufen, mit rührender Lämmergeduld grasen und bequem nachbrüllen, was ihnen der Leithammel vorgeblökt hat. Solchen Massen gegenüber versagen unsere Deutungen völlig. Wir reichen mit unseren Argumentationen kaum an die Schäfer heran, geschweige an ihre Herde. Wir sprechen verschiedene Sprachen. Will

man also solchen Herdentieren der Erkenntnis irgend einen Sinn der Welt beibringen, so kann dies nur in ihrer, nicht in unserer Sprache geschehen.

Am anderen Ende unseres Kultursystems stehen die Roués der Erkenntnis, die überreifen, angefaulten, abfallenden Früchte an unserem Erkenntnisbaum. Es sind dies die Vertreter der kopfhängerischen, todmüden Boulevard-Philosophie, für welche die Franzosen das kecke, aber treffende Wort geprägt haben: la philosophie de je m'enfichisme. Diese blasierten Allesbesserwisser und Garnichtskönner haben für alles, was Problem heißt, nur verächtliches Achselzucken und überlegenes Spottlachen. Der Sinn der Welt ist ihnen Hekuba. Unter so beschaffenen Umständen kann es uns natürlich weder beifallen, die Herdentiere der Erkenntnis überreden, noch die Roués der Erkenntnis vom Sinn der Welt überzeugen zu wollen. Wir wenden uns vielmehr an die uns sympathischste Spezies von Mensch, an die Flagellanten der Erkenntnis.

Wer am Denken nicht gelitten hat, weiß nicht, was denken heißt. Wer nachts als strenger Kirchengläubiger zu Bette geht, um am anderen Morgen als Atheismus-Gigerl zu erwachen, der hat nie das Weh der Erkenntnis empfunden, aber auch nie ihre Wonnen gekostet. Jene Flagellanten der Erkenntnis aber, die unter den blutigen Geißelhieben des Zweifels kummervolle Nächte durchwacht und die als Trophäen ernster Selbstbesinnung seelische Narben, tiefe Kerben und Striemen des peitschenden Erkenntnisdranges davongetragen haben, sie allein wissen, daß und warum die Welt einen Sinn haben muß, wenn anders das menschliche Dasein den Kampf lohnen soll, den es uns unentfliehbar auferlegt. Im Interesse ihres seelischen Gleichgewichts muß die Weltrepublik der Gebildeten aller Völker mit vereinten Kräften daran arbeiten, daß das Chaos von Meinungen über den Sinn der Welt sich zum Kosmos geordneter Einsichten und gefesteter Ueberzeugungen abklärt und verdichtet. Das Leben der Welt muß sich uns zur Einheit einer geschlossenen Weltanschauung zusammenschließen, wie sich die Welt des Lebens in uns zur Ausgeglichenheit einer harmonischen Lebensanschauung durchringen muß, sollen wir im Kampfe um unsere geistige Selbstbehauptung den endgültigen Sieg davontragen.

Friedrich Albert Lange sagt einmal: Der Denker überschlägt in

wenigen Schlußfolgerungen Ergebnisse, für deren Realisierung die Weltgeschichte Jahrtausende braucht. So stehen wir heute noch vielfach im Banne jener Deutungen des Sinnes der Welt, wie sie uns von den Religionsstiftern in symbolischen Wendungen, von den Systemstiftern in logischen Formeln vor zwei Jahrtausenden etwa hinterlassen worden sind. Beide Deutungen übertragen menschliche Züge aufs All. Darin hat Feuerbach das letzte Wort gesprochen. Jeder Welterklärung haftet unausweichlich ein mikrokosmischer oder makrokosmischer Zug an. Nur verallgemeinern die religiösen vorwiegend die greifbaren, sinnfälligen, in die Augen springenden, mehr zufälligen menschlichen Züge, während die philosophischen Welterklärungen vorzugsweise die tieferliegenden, in der Menschennatur innerlich begründeten, aber dem Laienauge unzugänglichen typischen Stammeszüge oder allgemein menschlichen Eigenschaften generalisieren und zum Weltprinzip erheben.

Diejenigen Eigenschaften des Menschen, welche das jeweilen lebende Geschlecht am höchsten wertet, haben seine Philosophen mit Vorliebe auf die Göttergestalten oder Substanzbegriffe übertragen. Nicht bloß Götter, auch Substanzbegriffe sind idealisierte Menschen; sie stellen meist den Inbegriff oberster menschlicher Wertungen dar. Gilt auf einer bestimmten Kulturstufe Ruhe, Gelassenheit, Unbeweglichkeit, Gleichmaß und Unveränderlichkeit als kennzeichnendes Merkmal der Vornehmheit, so werden die Götter der Theologen, aber auch die Substanzbegriffe der Philosophen unabtrennbar mit diesem Merkmal der Ruhe behaftet sein. Wie oft finden wir bei den Substanzbegriffen der ersten Philosophen eine zarte Rücksichtnahme auf das, „was sich gebührt", „sich schickt". Es „ziemt" sich so, daß die Planeten eine Kreisbewegung vollziehen, weil diese die vollkommenste Art von Bewegung ist — dergleichen anthropomorphischen Beweisführungen begegnen wir häufig genug, und dies nicht bloß bei griechischen Denkern.

Die erste philosophische Deutung des Sinnes der Welt hat daher notgedrungen jene menschlichen Eigenschaften auf das Universum, die Allheit — das „Invariable", wie es die Naturforscher nennen — übertragen, die damals in höchster Schätzung standen. Nun wissen wir aus den neuesten Ergebnissen der vergleichenden Ethnographie, daß der Grundzug der menschlichen Stammesnatur die Trägheit ist. Die vis inertiae bei Wilden und Barbaren haben Nationalökonomen und

Soziologen neuerdings zum Ausgangspunkt weitgehender Schlüsse genommen. Das beschauliche Nichtstun ist nicht bloß das Vorrecht des indischen Fakirs. Auch dem gebildeten Griechen ist die süße Muße (σχολή) die eines Vollbürgers einzig würdige Beschäftigung, während die Arbeit, insbesondere Handarbeit, für banausisch gilt und den Unfreien oder Sklaven auf die Schultern gewälzt wird. So wird es wohl zu verstehen sein, daß die Kunst der großen orientalischen Kulturzentren sich in Pyramiden und gewaltigen Tempelbauten auslebte. Pyramiden und Tempel sind gleichsam versteinerte Substanzbegriffe. Um den Begriff des Erhabenen und Majestätischen auszudrücken, bedarf es starrer, unbeweglicher, steinerner Symbole. Ruhe und Unnahbarkeit sind die Kennzeichen orientalisch-despotischer Herrscherwürde. Chinesische Pagoden oder assyrisch-babylonische Herrscherstatuen haben den gemeinsamen Zug des unbeweglichen Hinstierens, der finsteren Würde. Gleichmäßigkeit und Unveränderlichkeit — die zum Prinzip erhobene Trägheit und Ruhe — werden zuerst auf die Könige, sodann auf die Götter als am höchsten gewertete Abzeichen der Vornehmheit übertragen.

In diesem Zusammenhange wird es verständlich, daß die Lehre vom „Nirwana", von der Seligkeit des Nichtseins oder richtiger des Nichtstuns, von der ungeschiedenen Einheit des Alls, gegen welche alle Bewegung wie alle Sonderexistenz als Sündenfall erscheinen, der vollendete Ausdruck des primitiven Trägheitsbedürfnisses der Menschennatur war. Die Verbreitung dieser Lehre unter unkriegerischen Hirtenvölkern und das Flachland bebauenden Ackerbürgern, wird uns nicht weiter wundernehmen. Das träumerische Sichgehenlassen, das behagliche und geruhsame Schäferidyll, dem die Arbeit Abscheu, die Ruhe allein Respekt einflößt, hat sich in der Lehre vom „Nirwana" die alleinseligmachende Trägheitsformel geschaffen. Nirwana ist das gleichsam zum Weltprinzip erhobene dolce far niente.

Aber auch die griechischen Substanzbegriffe bevorzugen — mit einziger Ausnahme Heraklits — Ruhe und Unveränderlichkeit. Das entscheidende Merkmal des Lebensideals der Griechen, die Muße (σχολή), schleicht sich auf dem Wege des stillschweigenden und unbewußten Anthropomorphisierens in nahezu alle alten Systeme ein. Gleich der erste Denker, der uns einen abstrakten Substanzbegriff hinterläßt, Anaximandros, bietet uns ein förmliches Modell einer solchen Deu-

tung des Sinnes der Welt: Anfang der Dinge ist das Unendliche. „Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Streben, nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung" (Uebersetzung von Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, Berlin, 1903, S. 16).

Hier schimmert wohl die indische Auffassung von der Seligkeit der ungeschiedenen Einheit und Unendlichkeit (ἄπειρον) durch, der gegenüber alle unruhige Sonderexistenz, alle bewegliche Individualität als „seelischer Sündenfall" im Sinne der Orphiker erscheint und als Abfall von der glücklichen Ruhe des Urseins gesühnt werden müsse. Diese Sehnsucht nach Ruhe ist vielleicht am schärfsten dadurch gekennzeichnet, daß die griechischen Ethiker sich seit Demokrit im Lebensideal der leidlosen Ruhe (ἀταραξία) fast einmütig zusammenfinden. Aber auch die großen Substanzbegriffe der Griechen behalten die der hellenischen Stammesnatur schmeichelnden, die eigene Sehnsucht nach Muße idealisierenden Grundzüge der Ruhe und Unveränderlichkeit bei. Das Sein der Eleaten ist starre Einheit und unbewegliche Einerleiheit, und die letzten Ausläufer der Eleatik mühen sich in berühmt gewordenen Beweisen gegen die Vielheit und gegen die Bewegung, die Unveränderlichkeit der Substanz für immer darzutun. Das griechische Lebensideal der leidlosen Ruhe wird in den mannigfaltigsten Brechungen unvermerkt in das Weltprinzip geschmuggelt. Denn auch die Atome Demokrits, die Elemente des Empedokles, die qualitativen Konstanzen des Anaxagoras, die Ideen Platons und die Form bei Aristoteles haben diesen *einen* Zug gemeinsam, daß sie allesamt als ewige und unveränderliche Urbestandteile des Kosmos begriffen werden. Da Ruhe und Untätigkeit zu den unerläßlichen Requisiten der Würde gehören, verwandelt sich der aristotelische Gottesbegriff in den ersten Beweger, der, selbst unbewegt, der Materie den ersten Bewegungsanstoß mitgeteilt hat.

Und dieser Fassung des Gottesbegriffs, welche Jahrhunderte des europäischen Denkens mit autoritativer Gewalt beherrscht hat, entspricht es durchaus, daß Gott seit diesem ersten Bewegungsanstoß, den er, wie auch Newton noch annahm, der Weltmaschine verliehen hat, in beschaulicher Ruhe verharrt oder — mit Aristoteles zu sprechen — „in die Betrachtung seiner selbst versunken ist". Sagt doch

auch Göthe, den berühmten Satz des Protagoras umschreibend und feinsinnig auslegend: „Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen wie wir wollen; es ist doch nur unser Maß und Gewicht, wie der Mensch das Maß der Dinge ist“ [1]).

Unter „Mensch“ ist bei Göthe so wenig wie bei Protagoras der Mensch, sondern der Mensch gemeint. Nicht die jeweilige Laune, Stimmung, Willkür der Einzelpersönlichkeit ist Maß aller Dinge, wie einzelne Ausleger kläglich mißverstehen, sondern der menschliche Gattungsgeist, wie er sich in der wissenschaftlichen Weltbegreifung sein Organ geschaffen hat. Denn wäre die egozentrische Deutung dieses sogenannten Homo mensura — Satzes im Rechte, so hätten die Dinge überhaupt kein Maß. Jeder Maßstab dient einer ordnenden Begreifung der uns umgebenden Dinge. Jede Ordnung aber zielt auf Zusammenhänge und setzt eine gewisse Konstanz übereinstimmender Merkmale voraus. Wäre nun jeder einzelne Mensch in jedem Augenblick seines Daseins „das Maß aller Dinge“, wie einzelne der Spätsophisten des Altertums und wie unsere modernsten Solipsisten, diese Egoisten der Erkenntnis, behaupten, so gäbe es auch keine Kanones oder Kriterien der Wahrheit. Dann aber gibt es auch keine Wissenschaft als ordnende Begreifung der gesamten belebten und unbelebten Welt, kein Recht als ordnende Regelung der sichtbaren, keine Moral als Regelung der unsichtbaren Beziehungen unter Menschen, keinen Staat als Organ der Ordnung unter den Bürgern, endlich auch keine Religion als ordnende Instanz unserer Beziehungen zum Uebersinnlichen. Die individualistisch-anarchistische Deutung des Sinnes der Welt, die es den Romantikern aller Schattierungen und Grade mit der unheimlichen Macht einer hypnotischen Suggestion angetan hat, führt unausweichlich zu Zersetzung und Zerfall. Ist jedes Individuum souverän, so gibt es keinen Souverän mehr. Hat jedem Menschen nur das als wahr, schön und heilig zu gelten, was seinem augenblicklichen Belieben als wahr, schön und heilig erscheint, so haben wir damit Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit als Werte gestrichen, eben damit aber sind wir in den Urzustand des Fetischismus zurückgesunken. Solipsismus ist eben nichts

[1]) Vgl. auch Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisterwissenschaften I, 505: „Das Denken kann einen anderen als logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit nicht finden“.

anderes, als ein atomistischer Rückfall in erkenntnistheoretischen Fetischismus, wie Anarchismus nichts anderes bedeutet, als Rückkehr zur Faustrechtszeit oder gar zu primitiver Wildheit und Barbarei.

Natürlich verfahren auch diese modernen Fetischanbeter, die sich von den früheren darin unterscheiden, daß jene in jedem Gegenstand einen Fetisch sahen, während diese nur in jedem Individuum einen Gott wittern, in ihrer Deutung des Sinnes der Welt ebenso anthropomorphisch wie alle übrigen Enträtsler des Daseins. Sie schnitzen sich eine Weltanschauung nach ihrem eigenen Ebenbild zurecht. Wie sie selbst, wechselvoll und wetterwendisch, allen Stimmungen und Launen der Einzelexistenz unterworfen sind, so vermögen sie auch in der Welt keinen ordnenden Sinn und planmäßigen Zusammenhang zu erblicken. Sofern sie der Welt überhaupt irgend einen Sinn unterlegen, so finden sie ihn im Stoß und Druck der Urkörperchen, im ewigen Wirbel der Atome, die sich — zufällig? — so und nicht anders gelagert haben, wie die Gesetze der Mechanik sie fixieren. Wie die indischen Buddhisten die Trägheit und Untätigkeit, die griechischen Metaphysiker, besonders die „Allstillstands-Männer", die Gleichförmigkeit und Einerleiheit, kurzum die Ruhe zum Weltprinzip erhoben haben, so deuten die Solipsisten ihre eigenen Grillen in das Universum hinein. Schon Aristophanes spottet in den „Wolken" solcher Theorien: „hoch König Wirbel, der den Zeus entthront". Wer eben den Sinn des Daseins so deutet, daß König Zufall die Welt regiert, so daß jene Ordnung und jenes Maß im Planetensystem, wie sie die Astrophysiker aufzeigen und in feste mathematische Formeln bannen, ohne Plan und Zusammenhang, durch willkürliche Wirbel der Atome zustandekommen, der erhebt seine eigene Flatterhaftigkeit zum Weltprinzip. Zufall (τύχη) als Erklärungsgrund der Welt, wie seit Epikur gar manche Solipsisten den Sinn des Daseins zu deuten suchten, heißt nichts anderes als: anthropomorphische Umstempelung und Substanzialisierung der Caprice.

Keine dieser philosophischen Deutungen des Sinnes der Welt vermag indes dauernd zu befriedigen. Seitdem wir durch Leibniz wissen, daß alle Ruhe nichts weiter ist, als unendlich kleine Bewegung, will uns weder die Substanzialisierung der starren Ruhe, wie sie den Philosophen in „Nirwana", im „Sein", im „Atom", in der „Idee" oder der „Form" als tiefstes psychologisches Motiv der Systembildung

zugrunde liegen mag, mehr behagen, noch viel weniger natürlich die Substanzialisierung des Zufalls oder der beweglichen Caprice. Dort berührt uns die Unentrinnbarkeit des physikalischen oder logischen Fatums, hier die Unberechenbarkeit des Zufalls unsympathisch. Dort scheint uns die schaffensträge, arbeitsscheue, phlegmatische Seite des menschlichen Temperaments generalisiert und zur Weltformel erhoben, hier hinwieder das cholerische Temperament zum Durchbruch gelangt zu sein. Und so mögen denn auch die Sanguiniker, diese durch Blutmischung und Anlage für den Optimismus prädestinierten Philosophen mit ihrer Interpretation des Sinnes der Welt zu Worte kommen.

Wir Optimisten treiben natürlich ebensogut psychologischen Schmuggelhandel d. h. unbewußten Anthropomorphismus, wie alle anderen. Auch wir schieben den Sinn unseres Lebens, ohne es zu wissen und zu wollen, dem Sinne des Daseins unter. Auch unser Weltbild ist nichts anderes, als die Potenzierung unserer Lebensideale ins unendliche, als die Erhebung unserer Wünsche und Hoffnungen zu Weltprinzipien, als die Steigerung unseres Schaffens und Strebens zu treibenden Faktoren des Universums. Nur haben wir seit Leibniz einsehen gelernt, daß alle Ruhe, wie schon Aristoteles geahnt hat, nichts weiter ist, als unscheinbar kleine Bewegung. Es liegt für uns ein tiefer Sinn darin, daß Leibniz, der Neuschöpfer der Energetik, zugleich der Neubegründer des Optimismus ist. Energetik und Optimismus hängen in Leibniz nicht durch zufällige Personal-Union zusammen, sondern sie sind durch feste psychologische Fäden miteinander aufs feinste verwoben. Optimismus ist in meinen Augen eben nichts weiter, als die ins Ethische übersetzte Energetik. Der Optimismus ist die Philosophie der Gesunden. Ebenso sehe ich im Pessimimus, wie ich anderwärts ausgeführt habe, eine Krankheit eher, als eine Weltanschauung. Schlaffe, energielose Naturen, Völker oder Epochen, deren Sehnsucht auf Ruhe gerichtet ist, verfallen vielfach ethisch dem Pessimismus, erkenntnistheoretisch dem Ignorabismus, metaphysisch dem starren, unbeweglichen Substanzbegriff (Nirwana, Sein, Materie). Ihr Ruhebedürfnis ist in das Weltall hinüberprojiziert. Ihr Substanzbegriff (πάντα ὁμοῦ, nunc stans, simul) ist gleichsam ein komprimierter, die Ruhe säkularisierender Sehnsuchtsseufzer.

Die Energetiker aber verabscheuen alle Ruhe als Grabesstille

und Kirchhofsfrieden. Unser Lebensideal heißt nicht Ruhe, sondern Bewegung. Es ist nicht die angebliche Seligkeit des Nichtstuns, die uns lockt. Im Gegenteil: Monotonie und Langeweile starren uns als Schreckbilder *solcher* Seligkeit entgegen. Wir wollen nicht ausspannen, sondern anschirren. Wir begehren nicht den Altenteil abgeschlossener und eingefriedigter Wunschlosigkeit, sondern wir lechzen nach Taten, wir dürsten nach Leistungen, wir übersprudeln von Kraftentfaltung und Unternehmungslust. Das zitternde Winseln nach Stille und Frieden überlassen wir Memmen und Greisen. Unser jugendliches Sehnen geht auf Aufgaben, die zu bewältigen, auf Widerstände, die zu beseitigen, auf Kämpfe, die zu überwinden sind. Unsere Devise heißt nicht mit Parmenides „Alles verharrt", sondern mit Heraklit „Alles fließt". Wir sind keine Allstillstandsdenker, sondern Allfortschrittsdenker. Wir huldigen keiner mechanisch-ontologischen, sondern einer organisch-evolutionistischen Weltanschauung. Der Sinn des Daseins oder der Substanz ist in unseren Augen nicht das ewige Beharren, sondern die ewige Bewegung, nicht das Sein, sondern das Tun, nicht die Ruhe, sondern *die Arbeit*.

Die Energetiker unserer Zeit sehen mit Fichte in der Trägheit und Schlaffheit nicht bloß *eine*, sondern geradezu *die* Sünde, das Peccatum originale. Das Streben nach Untätigkeit ist greisenhaft. Ist doch das Universum selbst nichts anderes als eine unversiegliche Energiequelle. Da nun jeder von uns ein Ausschnitt des Universums ist, so kann der Sinn *seines* Lebens kein anderer sein, als der des Weltendaseins überhaupt. Sind wir in der Deutung dieses Weltendaseins davon abgekommen, in der trägen, ruhenden, passiven, sich ewig gleichbleibenden Materie die letzte Konstante oder das Invariable zu erblicken; haben wir uns vielmehr seit Leibniz allgemach gedanklich dazu durchgearbeitet, an der Hand eines Ostwald, Stallo und Mach an die Stelle des Materialismus die Energetik zu setzen, so wird die unabweisliche Nutzanwendung für uns darin bestehen, daß wir selbst eine Energiequelle im kleinen darstellen, wie die Welt eine solche im großen ist.

Die gegenseitige Umwandlung von Arbeit in lebendige Kraft, und umgekehrt, sagt Mach (populärwissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl. 1903, S. 203), legt die Energieauffassung nahe, welche Huyghens zuerst in ergiebiger Weise verwendet, obgleich erst Th. Young den

Namen Energie gebraucht. Clausius stellt den Satz auf: Die Energie der Welt bleibt konstant. Für Ostwald ist selbst das räumliche Betasten eines Körpers nichts anderes, als die Konstatierung des Vorhandenseins dieser besonderen Energien. Der Begriff Materie entsteht nach Ostwald als sekundäre Erscheinung „durch das konstante Zusammen gewisser Energien". „Einzig die Energie findet sich ohne Ausnahme in allen bekannten Naturerscheinungen wieder, oder alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen." Und was ist nun diese Energie selbst? „Arbeit oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit verwandeln läßt." „Ueberall sind es Energien oder Arbeiten, deren Betätigungen uns davon Kunde gibt, wie die Außenwelt geordnet ist und welche Eigenschaften sie hat." Diese Energien reden nun durch unsere Sinnesorgane zu uns; wir erfahren sie „durch den Empfang bestimmter Energien durch die Sinnesorgane". In diesen Sätzen sind die Hauptgedanken der Energetik Ostwaldscher Prägung zusammengefaßt, wie sie in seiner Programmrede in Lübeck (Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus), seiner „Naturphilosophie" (1902), sowie in seinen „Annalen der Naturphilosophie" (seit 1900) niedergelegt sind.

In demselben Maße nun, wie wir seit dem 17. Jahrhundert die Arbeit nationalökonomisch und ethisch schätzen gelernt haben, so daß in unseren Augen nicht mehr wie ehedem Müßiggang, sondern Arbeit adelt, hat der Gefühlswert des Begriffes Arbeit eine vollständige Umwandlung erfahren. Den Griechen war Arbeit zu schlecht für Vollbürger, heute ist uns Arbeit gut genug für den letzten Weltengrund, die Substanz oder Gott. Locke — ein Zeitgenosse von Huyghens — hat entdeckt, daß menschliche Arbeit die wesentlichste Quelle des Reichtums ist; Smith hat ihr die erste Stelle unter den drei Faktoren der Reichtumsbildung angewiesen, und Marx vollends sieht in menschlicher Arbeit wie den Ursprung, so die Berechtigung und die sittlich zulässigen Grenzen aller Kapitalbildung. „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen", heißt es schon im Neuen Testament. Fichte und Proudhon stimmen dithyrambische Lobeshymnen zur Verherrlichung des Segens menschlicher Arbeit an. Unser neuester Adel von Volkes Gnaden nennt sich mit Stolz: Ritter der Arbeit (Knights of labour). Galt also den höchstgebildeten Griechen noch Muße als Lebensideal und körperliche Arbeit als banausisch und verwerflich, so

gilt uns heute umgekehrt der privilegierte Müßiggänger, der eitle Fant und Tagedieb, dessen Dasein sich in geckenhafter Nägelpflege und gigerlmäßiger Tracht erschöpft, als lächerliche Figur, ja geradezu als *verächtlicher* Menschentypus. Schmarotzer und Pflastertreter sind uns nicht Modelle, sondern Karrikaturen; sie regen nur noch die Phantasie unserer Witzblattzeichner an, während die schwielige Faust eines rechtschaffenen Fabrikarbeiters unsere größten Bildhauer, Maler und Dichter zu künstlerischer Verklärung der Arbeit begeistert. Unser Kultursystem hat der Arbeit den höchsten Rang in der sittlichen Wertstufe angewiesen.

Und so hat es denn für unser Empfinden nichts Verletzendes, wie ehedem etwa für die Griechen, den Sinn alles *Daseins* in der *Arbeit*, im Tun um des Tuns willen (Fichte), in der Energieentfaltung als Selbstzweck, wiederzufinden. Da wir die Arbeit so hoch bewerten, wie die Griechen die Muße, so haben wir *unserem* Substanzbegriff Bewegung, Tätigkeit und Arbeit beigelegt, wie die Alten Ruhe, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit. Dieser psychologische Zirkel ist ein durchgängiger: erst projiziert der Mensch seine erhabensten Werte in den Gottesbegriff hinüber, dann läßt er sich den Widerschein dieses Gebildes als Muster seiner eigenen Lebensführung dienen. Erst wird Gott vermenschlicht, dann wird der Mensch vergöttlicht. Der Mensch borgt die eigenen edelsten Eigenschaften seinem obersten Ideal nur, um dafür hohen, reichen Ertrag einzuheimsen. Denn vor diesen Idealen, die er sich selbst geschaffen, kniet er anbetend nieder, um sich in seiner persönlichen Lebensführung an diesem höchsten Gattungsgedanken des Menschengeschlechts zu orientieren und sein persönliches Tun nach diesem von der menschlichen Vernunft geschaffenen Idealtypus zu regeln. Solche Ideale haben den sozialpädagogischen Vorzug, erlahmende Naturen zu beleben, erschlaffende Willen zu stählen, erlöschende Energien neu zu entfachen.

Jedes Ideal ist der Erhaltung der Gattung förderlicher und eben darum im Interesse der Entwicklung des Menschengeschlechts freudiger zu begrüßeu, als Ziel- und Iddeallosigkeit. Mag man immerhin Ideale zu Massensuggestionen degradieren. Sei's drum! Jede Massensuggestion, die uns dazu verhilft, das menschliche Geschlecht zu jugendlicher Frische und Unternehmungslust, zu froher Tatenfreudigkeit und Lebensheiterkeit zu erziehen, ist uns als Wohltäter des

Menschengeschlechts willkommen. Man werfe uns nicht ein: es sind doch nur unsere eigenen Gebilde. Der Moses Michelangelos war auch nur *seine* Schöpfung, aber Michelangelo konnte mit begründetem Recht vor dem Genius, der aus dieser einzigen Statue zu uns spricht, ebenso ehrfurchtsvoll sich beugen, wie *wir* zu diesem Wunderwerk der Kunst anbetend pilgern und mit andächtigem Erschauern emporblicken. Gerade *weil* unsere Ideale menschliche Formungen sind und Forderungen des menschlichen Gattungsgeistes auf einen höchsten begrifflichen Ausdruck bringen, haben sie für uns den Wert weithin leuchtender Musterbilder. Denn das beste und höchste, was ein Volkstum, weiterhin ein Kultursystem, noch tiefer gesehen das ganze Menschengeschlecht als gemeinsames Besitztum in sich trägt, hat es in seinen Idealen niedergelegt. Gewiß haben Ludwig Feuerbach und David Fr. Strauß darin recht, daß alle diese Verallgemeinerungen — heißen sie nun Gott oder Natur — verkappte Anthropomorphismen, unbewußte Vermenschlichungen sind; aber sie generalisieren ja das *Edelste* der Menschennatur. Nationale, religiöse oder rein humane Ideale sind gleichsam die Kronjuwelen der Geistigkeit, die höchsten Abzeichen von Macht und Glanz. Solchen Symbolen aber zollen wir den Tribut der Verehrung, wie etwa Fahnen, Emblemen, Kokarden, Standarten, wenn wir gleich wissen, daß ihr Wert nicht nach dem Stoff bemessen wird, aus dem sie hergestellt sind, sondern nach den Gefühlen, die sich mit ihrem Anblick verbinden. Um eine Fahne zu retten, opfern unter Umständen Hunderte der Besten und Tapfersten ihr Letztes und Liebstes — ihr Leben.

Auf dem großen Schlachtfeld des menschlichen Daseins bilden nun unsere Ideale das Erkennungszeichen, das zusammenhaltende und einigende Symbol, die geistige Fahne, um welche wir uns scharen. Eben diese Ideale pflegen die Menschen mit Vorliebe in den Sinn der Welt hineinzudeuten, auf den Welten-Grund, die Substanz oder Gott zu übertragen. Das Lieblingssymbol der Alten war der Oelzweig, der Gottesfriede, die ungestörte Ruhe. Deshalb verdichtete sich ihnen bewegungslose Untätigkeit zum Substanzbegriff (Nirwana, Sein, Atom). Es folgte eine zweite Periode mit düsterer Farbengebung: Sündenfall, Hölle, Fegefeuer, Teufel, Hexen, Märtyrertod. Diese vom Buddhismus inspirierte und durch das Christentum sanktionierte *Symbolik des Leidens* beherrschte anderthalb Jahr-

tausende das Denken der weißen Rasse. Quälende Schreckbilder, wie Opfertod, Sühne, Schuld, Erbsünde, ewige Verdammnis, suggerieren uns das Leiden als höchste Form menschlicher Werte. Nichts ist also natürlicher als die daran geknüpfte Vergöttlichung des Leidens. Der Opfertod, den Jesus für die ganze Menschheit erlitten, wird zum Ideal. Märtyrer muß man sein, um Heiliger zu werden. Stilles Dulden und demütiges Ertragen aller Erdennot und alles Weltleids werden als vornehmste Tugenden gepriesen. Das Kreuz wird zum Leidenssymbol unseres Kultursystems. Wie der Buddhismus sein Ideal des Nichtstuns und der Leidlosigkeit in sein Nirwana hineingedeutet hat, so verpflanzte man später, als das Leiden auf der Skala menschlicher Worte die höchste Staffel einzunehmen begann, diesen Leidenszug auf den Gottesbegriff. Der Körper, dem die Hellenen in ihren olympischen Spielen den höchsten Kultus gewidmet hatten, wird seit dem Auftauchen des Pythagoreismus degradiert; er wird Fessel und Kerker der Seele. Der Weltstoff, die Materie, wird aller Aktivität entkleidet. Seit Aristoteles, dessen Metaphyhsik das Mittelalter beherrscht, gilt sie als das passive Element. Der Leidenszug, den die Religionen in die Gottheit hinüberprojizieren, wird von den Philosophen in den Begriff der Materie hineingetragen.

Sind aber Ideale, wie wir ausgeführt haben, Musterbilder oder Leitsterne, die uns Menschen den Lebensweg beleuchten sollen, so müssen solche Verherrlichungen des Leidens, wie sie etwa in der religiösen Märtyrer-Apologetik oder im philosophischen Begriff der leidenden Materie zu Tage treten, auf die Dauer verstimmend, drückend, lähmend wirken. Heißt das Ideal eines Kulturkreises Untätigkeit, wie das „Nirwana" der Inder, das sich uns als substanzialisierte Leidlosigkeit darstellt, so wird der betreffende Kulturkreis mit der Zeit rettungslos der Untätigkeit verfallen, geistig und körperlich veröden. Die Geschichte hat denn auch den Beweis dafür geliefert. Einige tausend germanische Engländer reichen aus, um 300 Millionen erschlaffter Inder zu beherrschen. Werden Völker Jahrtausende hindurch mit dem Ideal des Nichtstuns erzogen, so werden sie unrettbar der Energielosigkeit anheimfallen, mithin kulturlich degenerieren. Unkultur heißt nämlich: Beherrschung des Menschen durch die Umgebung. Typus der Kultur hingegen ist: Beherrschung der Umgebung durch den Menschen. Die ältesten Träger der Kultur, Inder

und Chinesen, sind willen- und widerstandslos ihrer Umgebung, der Natur, untertan. Unser Kultursystem hingegen hat durch Erfindungen und Entdeckungen Raum und Zeit überwunden. Daher rührt unsere Weltherrschaft. Wie die Engländer Indien in ihren Bann gezwungen haben, so genügten einige tausend Europäer, um 300 Millionen Chinesen in Schach zu halten.

Diese Herrschaft über alle Kreatur unseres Planeten, die Durchbohrung der Berge, die Umspannung unseres Erdkreises mit Schienen und Drähten, die Bezwingung der Meere, das alles dankt unser Kultursystem seinem wissenschaftlichen Ordnungssinn. Nicht die Verherrlichung des Leidens, sondern die Vorherrschaft des Tuns, hat uns diese Machtfülle verliehen. Die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, war es, die uns seit Renaissance, Humanismus und Reformation von dem tausendjährigen Alpdruck der Leidens-Suggestion, der Glorifizierung des Todes, der Verhimmelung des Martyriums, nach und nach befreit hat. Unser Ideal ist heute nicht mehr der Heilige, sondern der Held, nicht der Büßer im härenen Gewande, sondern der tapfere Heerführer (Napoleon, Moltke) oder großzügige Diplomat (Bismarck), nicht der traumverlorene und weltvergessene Asket, sondern der kühne Seefahrer, der beherzte Forschungsreisende, der gewaltige Unternehmer, der geniale Erfinder und Entdecker, der überschauende politische Organisator (Marx), der weltumspannende Forscher und Gelehrte, der begnadete Künstler und Dichter. Verdoppelungen unseres Ich und ein objektivierendes Gegenüberstellen dieser von uns vollzogenen Verdoppelung als Ideal oder Musterbild vollziehen natürlich auch wir; nur verdoppeln wir nicht die passiven, sondern die aktiven Züge des Menschen, nicht Trägheit und Ruhe, sondern Kraft und Energie. Auf die kürzeste Formel gebracht, heißt dies: Seitdem die Wissenschaft das Szepter führt, hat sich eine Umwertung unserer höchsten sittlichen Werte oder Ideale vollzogen. Unsere Verehrung gilt nicht mehr den beschaulich Untätigen, wie bei den Indern; auch nicht den Mühseligen und Beladenen, den Seufzenden und Duldenden, wie im Mittelalter, sondern lediglich und ausschließlich den Schaffenden. Wir Heutigen, die wir den Sinn des Daseins an der Hand der Wissenschaft zu enträtseln gelernt haben, substanzialisieren das Tun, die Kraft, die Energie — die Arbeit. Unser Paradies liegt nicht hinter, sondern vor uns; es ist nicht verloren, sondern

erst zu erringen. Die Vervollkommnung des Menschengeschlechts, das letzte Ziel aller Religions- und Moralsysteme, ist uns nicht durch Sündenfall abgeschnitten, sondern ein durch unverdrossene Arbeit von unzähligen Menschengeschlechtern auf dem Wege der sozialen Höherentwicklung des Typus Mensch zu erstrebendes Ideal. Das goldene Zeitalter war nicht, sondern es wird sein. Evolutionismus ist philosophischer Prophetismus, wie Sozialismus politischer Messianismus ist. Beiden Welt- und Lebensanschauungen ist die Grundüberzeugung gemeinsam, daß das Heil der Menschheit nicht im Plusquamperfektum, sondern im Plusquamfuturum liegt. Die Seligkeit ist nicht unwiderbringlich verloren, sondern ein zu erarbeitendes Gut. Und deshalb sehen wir mit Fichte den Sinn alles Daseins in der Arbeit, d. h. in der Weltenergie, im ewigen Tun des Universums. Die augenblicklich um die Vorherrschaft ringende Weltanschauung ist darum die Energetik, welche die Ideale unseres Kultursystems am adäquatesten zum Ausdruck bringt. Und wie alle Weltanschauungen Imperative formen, in denen sie ihre Deutung des Sinnes der Welt auf einen Ausdruck pressen, so haben die passiven Weltanschauungen die Quintessenz ihrer Ansichten zusammengeballt in das Machtwort: ora, bete! Unser aktives Kultursystem hingegen, dessen Grundzug Kraft und Tat ist, formt den kategorischen Imperativ: labora, arbeite!

II.

Die philosophische Gedankenbewegung der Gegenwart.

Wie auf ökonomischem Gebiete die kapitalistische Gesellschaftsordnung seit einem Menschenalter einen schweren Verteidigungskampf gegen ihre sozialistischen Kritiker zu führen hat, so vollzieht sich vor unseren Augen eine tiefgehende Krisis innerhalb der Philosophie der Gegenwart. Sind philosophische Systeme gleichsam Verfassungen, die sich der menschliche Intellekt selber gegeben hat, so stehen wir heute mitten drin im Verfassungskampf. Die beiden Erzgegner: Verstand und Gefühl, die Hochtories und Whigs in der Philosophie, stehen einander schwer gerüstet und bis auf die Zähne gewappnet gegenüber. Diese beiden Gegenfüßler befehden sich seit zweieinhalb Jahrtausenden bis aufs Blut und ringen unausgesetzt um die Vorherrschaft. So stand schon im Altertum der Allstillstandsdenker Parmenides dem Allveränderungsdenker Heraklit, der reine Verstandesdenker Sokrates dem Temperamentsdenker und sophistischen Matador Protagoras gegenüber. Dort ewiges Sein, hier ewiges Geschehen; dort Konstanz des Begriffes, hier Variabilität der Empfindung.

Die Fronde gegen die beati possidentes in der Philosophie, gegen die Vertreter der Ordnung und Gesittung, die Fürsprecher des Bleibenden und Beharrenden, geht in der Regel von den Outsiders des Denkens aus. Starkes Temperament revoltiert gegen kühle Verstandesmäßigkeit, erregte Gefühlsmotive lehnen sich auf gegen geglättete Verstandeserwägungen. Das sprühende Leben kämpft gegen starre Formeln an. Abwechslungslüsternheit stemmt sich der gesättigten Einerleiheit geregelter Verhältnisse trotzig entgegen. Konservatives Denken nennt man das eine, fortschrittliches das andere. Freunde des Stetigen sind die einen, Schwärmer fürs Veränderliche die andern.

Jene bedienen sich mit Vorliebe der mathematisch-logischen, diese der biologischen Methode. Die Geometrie ist eben die Wissenschaft der Stetigkeit der Figuren im Raume, die Biologie hingegen die Lehre vom gesetzmäßigen Wechsel im Prozeß des Lebens. Der Raum ist von jeher das Symbol des Beharrenden, das Leben aber ein Sinnbild für das Fließende, Bewegliche, Veränderliche.

Und so stehen denn seit Parmenides und Heraklit zwei Denkertypen einander unerbittlich und unversöhnlich gegenüber. „Alles beharrt" heißt der Schlachtruf der philosophischen Torypartei, „Alles fließt" die Kampfparole der Whigs. Dort Ontologie, hier Evolutionismus; dort ewiges Zugleich, hier ewiges Nacheinander; dort stetiges Sichgleichbleiben, hier unausgesetztes Sichverändern. Um diese weiße und rote Rose in der Philosophie, die in ihren verschiedenen Abschnitten Verhaltungsweisen oder direkt Befehle erteilt an den Verstand (Logik, Erkenntnistheorie, Psychologie), an das Gefühl und die Phantasie (Aesthetik, Religionsphilosophie), und endlich an den Willen (Rechtsphilosophie, Ethik, Soziologie), dreht sich der Kampf der Parteien seit mehr als 2400 Jahren. Bald ist die weiße, bald die rote Rose obenauf. Es ist ein titanisches, gigantisches Ringen der erlesensten Geister aller Zeiten und kultivierten Völker, ein Kampf auf Leben und Tod, in welchem der jeweilige Gegner seinen dialektischen Widerpart gierig verschlingt. In den reinsten Ausprägungen der beiden Gedankentypen von Mechanismus und Dynamismus, von Demokrits Atomen und Anaxagoras' Nus, von Materialismus und Spiritualismus, von naturalistischer und idealistischer Weltanschauung, gibt es keinen schwächlichen Kompromiß, kein mattherziges vel-vel, kein rührseliges „ich kann auch anders", sondern nur ein schrankenloses to be or not to be.

Heute stehen wir wieder einmal vor der Entscheidungsschlacht. Haeckel's „Welträtsel" vermögen den Niedergang der materialistischen Weltanschauung kaum zu verhüllen, geschweige denn hintanzuhalten. Der Materialismus ist tot und begraben — für ein Menschenalter. Denn mag dieser oder jener Denker Seelenwanderung, Wiederverkörperung, Auferstehung für legendarische Kirchenschnörkel halten: an einer Seelenwanderung philosophischer Systeme ist nicht zu zweifeln. Das Ben Akibasche „Alles schon dagewesen" bedeutet, in philosophiegeschichtlicher Beleuchtung gesehen, „Alles kehrt

wieder". Und so erleben wir denn augenblicklich eine Wiederauferstehung des endgültig totgeglaubten Vitalismus, eine Wiedergeburt Schellingscher Naturphilosophie in Hartmann, Spencer und Ostwald, ein Wiederaufblühen teleologischer Methoden an Stelle der bisherigen wissenschaftlichen Alleinherrschaft der mechanischen Kausalität.

Naturforscher sind es, welche die Krise innerhalb der Philosophie der Gegenwart, wenn nicht direkt herbeigeführt, so doch erheblich beschleunigt haben. Jedenfalls ist die neue naturphilosophische Bewegung, die uns wieder einmal frisches, fröhliches Kampfesleben statt erstarrter Paragraphen und vergletscherter Glaubensartikel gebracht und eben damit ein tropisches Tempo an Stelle des schläfrigen Dahindämmerns so mancher Systemphilosophen unserer Tage gesetzt hat, meist von Männern ausgegangen, die nicht von der, sondern für die Philosophie leben. Lamarck, Karl Ernst von Baer, Darwin, Wallace und Huxley, welche die naturphilosophische Bewegung einläuten, waren Naturforscher. Herbert Spencer ist von Hause aus Ingenieur, Eduard von Hartmann Offizier. Haeckel und Weißmann, die unsere naturphilosophische Gedankenbildung in lebendigen Fluß gebracht haben, kommen von der Zoologie her. Und jene Art von Naturphilosophie, die mit dem einsetzenden zwanzigsten Jahrhundert sich zu einer geschlossenen Phalanx vereinigt und unter Führung Ostwalds in den „Annalen der Naturphilosophie" ein eigenes Organ geschaffen hat, ist mit verschwindend geringen Ausnahmen von Naturforschern inspiriert. Die Nährväter dieser Naturphilosophie sind der englische Physiker Stallo sowie der österreichische Naturforscher und Philosoph Ernst Mach. Ostwald selbst kommt von der physikalischen Chemie her, die er mit van t'Hoff begründet hat.

Während die Naturwissenschaftler vor einem halben Jahrhundert alle Philosophie in Acht und Bann getan hatten, bis Helmholtz, du Bois-Reymond und Virchow diesen Bann gebrochen haben, kommen sie heute von allen Seiten wieder mit vollen Segeln zur Philosophie zurück. Begreiflich. Sobald der Tatsachendurst nur einigermaßen gestillt ist, stellt sich unausweichlich der Ursachenhunger wieder ein. Nachdem man eine geraume Weile den Götzenbildern von Zahl und Maß Weihrauch gestreut und Sühnopfer in Gestalt von algebraischen Formeln dargebracht hat, wendet man den mathematischen Penaten den Rücken, um es wieder einmal mit den Götterbildern von „Sinn

und Zweck" zu versuchen. Das Abwechselungsbedürfnis löst eben periodisch das Stetigkeitsbedürfnis ab. Hat man sich mehrere Generationen hindurch an der wunderbaren Ordnung unseres Planetensystems, dessen Bewegungsgesetze uns Kepler, Galilei und Newton erschlossen haben, satt gefreut, dann lockt uns immer wieder das große Faustproblem des Universums: das Mysterium maximum — das Leben.

Hat das mathematische Denken die Vorherrschaft, so spiegelt es sich philosophisch im Rationalismus. Darum bedienten sich die großen Verstandesdenker, wie Descartes und Spinoza, mit Vorliebe des mos geometricus. Geometrie ist ihnen eben nicht eine, sondern die Wissenschaft. Soll Philosophie als ordnende Begreifung der Welt den Rang einer exakten Wissenschaft beanspruchen, so muß sie sich unweigerlich jener Beweisführung bedienen, die von den Päpsten des Wissens mit dem Prädikat der wissenschaftlichen Unfehlbarkeit ausgestattet wird, und das war im 17. Jahrhundert mit der mathematischen Methode der Fall.

Gegen diese Unfehlbarkeitserklärung des Wissens und seines Rückgrats, der Mathematik, sowie gegen einseitige Verherrlichung des „natürlichen" Lichtes oder Verstandes auf Kosten des „übernatürlichen" revolutioniert das Gefühl, die „innere" Stimme, das unterirdische Denken: Pascal gegen die Cartesianer, Rousseau gegen Voltaire und die Encyklopädisten, die deutsche Romantik (am schärfsten Hamann) gegen die deutsche Aufklärung. Diese Auflehnung der Mystiker gegen die logisch-mathematischen Denker, der Romantiker gegen die Aufklärung, die wir im periodischen Wechsel philosophie-geschichtlich nachweisen können, hängt eben in ihrer tiefsten psychologischen Wurzel mit dem untilgbaren Widerstreit unserer Gefühlsfaktoren gegen alle Verstandeskultur zusammen. Die „Nacht-Ansicht" lökt wider die „Tages-Ansicht" immer wieder den Stachel; die Götzendämmerung streitet wider die Götterdämmerung.

Jetzt versteht man auch die tieferliegenden Ursachen der philosophischen Krise unserer Gegenwart, welche Mach in der Erkenntnistheorie, Ostwald in der Metaphysik, Nietzsche endlich in der Ethik und Soziologie heraufbeschworen hat. Da man seit Darwin sich daran gewöhnt hat, die biologischen Probleme voranzustellen und die astrophysischen als abgeschlossene Wahrheiten etwas zurückzustellen, war

die Krise unausbleiblich. Das biologische Denken, das den Zweck in den Vordergrund rückt, revolutioniert stets gegen das mathematische Denken, das in der mechanischen Kausalität seinen adäquaten Ausdruck findet. Der Begriff der Materie wird durch die vorwiegende Beschäftigung mit biologischen Problemen zersetzt, gesprengt, verflüchtigt. Mors imperator ist dahin — es lebe das Leben. Die Allstillstandslehre ist unhaltbar, wenn und sofern das Problem des Lebens dem Wissen der Zeit den Stempel aufdrückt, wie dies unter der Vorherrschaft der biologischen Studien sich von selbst ergibt. In demselben Maße wie die Biologie Sieg für Sieg verzeichnet und Entdeckungsreisen in noch unerforschte oder gar für unnahbar gehaltene Gebiete des Wissens mit glücklichem Erfolg zurücklegt, triumphiert die biologische über die mathematische Methode, die Bewegung über die Ruhe, das Geschehen über das Sein, die Energetik endlich über den Materialismus.

Die Krise unserer Philosophie entstand durch die Unterwühlung der zum Dogma erstarrten süßen Denkgewohnheit der Atomistik, der mechanischen Kausalität, kurz der sakrosankten Unantastbarkeit von Maß und Zahl. Das Leben sperrt und sträubt sich gegen mathematische Formeln. Es will nicht restlos in Mechanik aufgehen. Es bleibt ein unaufgelöstes Residuum zurück, das allen Formeln von Maß und Zahl höhnisch und neckisch zu spotten scheint. Daher die Revolte der Neo-Vitalisten gegen den Mechanismus, der Zweckbetrachtung gegen Kausalität, des Machschen Phänomenalismus gegen dogmenstarren Idealismus, der Ostwaldschen Naturphilosophie gegen unfruchtbaren und öden Materialismus. Die Erbfehde zwischen Demokrit und Aristoteles soll wieder einmal zum Austrag gebracht werden. Aristoteles nämlich, der uns die Zoologie und die Botanik als Wissenschaften schuf, ist von jeher der typische Vertreter der organisch-teleologischen Weltanschauung, wie Demokrit der Repräsentant der mechanischen Kausalität ist. Das zeigt nur, daß der erste Philosoph, der uns eine Biologie bescherte, zugleich der Schöpfer der organischen Weltanschauung geworden ist. Galt früher der Materialismus als das selbstverständliche Credo des Naturforschers, so konnte dieser philosophische Aberglaube — nach homöopathischer Methode — immer wieder nur von Naturforschern radikal zerstört werden. Das Atom wankt; die Energie macht ihm die Herrschaft streitig. Das

vibrierende Leben lehnt sich gegen das starre Sein auf. Oder ist es etwa Zufall, daß der Materialismus auf der ganzen Linie zum Rückzug bläst? Schopenhauer setzt an die Stelle des Dings an sich den Willen, Hartmann das Unbewußte, Spencer das Unerkennbare, Fechner die Weltseele, Mach die Empfindungen als Weltelemente, Ostwald die Energien, Nietzsche endlich den Willen zur Macht. Das gefrorene, vereiste Denken der Materialisten, die im Atom das Ding an sich sahen, verflüssigt sich und verdampft in der hohen Temperatur, welche die energetische Philosophie unserer Tage erzeugt.

Unter Krise der Philosophie verstehe ich, um es mit einem Ausdruck zu bezeichnen, das Aufkommen der Energetik, die augenblickliche Vorherrschaft des Kraftbegriffs. Ich sehe in dieser energetischen Naturphilosophie, von welcher selbst der Voluntarismus Wundts ergriffen ist, und welche Spencer und Hartmann auf ihren schärfsten philosophischen, Mach und Avenarius auf den knappsten erkenntnistheoretischen, Guyau und Nietzsche endlich auf den stechendsten ethischen Ausdruck gebracht haben, Parallelbewegungen, natürliche Reaktionen der Allfortschrittsdenker gegen einseitigen Intellektualismus auf der einen und Materialismus auf der anderen Seite. Weiterhin erblicke ich im Emporkommen des Neo-Vitalismus einen natürlichen Reflex der Vorherrschaft biologischer Methoden. Gilt uns heute die Wissenschaft des Lebens als die führende, so wird die biologische Methode, wie schon bei Aristoteles, den Vorrang vor der mathematischen beanspruchen dürfen.

Die Krise in der Philosophie, die an die Namen Mach, Stallo, Ostwald und Nietzsche anknüpft, muß philosophie-geschichtlich als unausbleibliche Reaktion der teleologischen gegen die mechanisch-kausale Betrachtung, der biologischen gegen die mathematische Methode begriffen, dann aber als ein philosophie-geschichtlich notwendiger, ja unausbleiblicher Prozeß angesehen werden. So oft die Lebensprobleme in den Vordergrund rücken, treten die Seinsfragen zurück, und die Schätzungsfragen, die Zweckbetrachtungen und Wertungsprobleme gewinnen die Oberhand.

Diesen Nachweis will ich an einem augenfälligen philosophie-geschichtlichen Beispiel führen, an Spinoza und Leibniz nämlich, jenen beiden führenden Denkern, zwischen denen unser modernes Denken in merkwürdigem Rhythmus hin- und herpendelt. Die klassische Trias:

Fichte, Schelling und Hegel kann man, wie schon ausgeführt, ebenso als Neu-Spinozisten ansehen, wie man den biologischen Evolutionismus unserer Tage als Neu-Leibnizianismus auffassen kann. Wie Plato und Aristoteles für zwei Jahrtausende die beiden Pole des Denkens bildeten, so sind Leibniz und Spinoza gleichsam die zwei Axen der Gedankenbewegung der Neuzeit. Und gerade hier zeigt sich, wie vielleicht nirgends sonst, daß der Uebergang von der naturalistischen zur teleologischen Weltanschauung, von der starren Einheit der Substanz zum Entwicklungsprinzip, zu Krafteinheiten, zu Individuen, Entelechien oder Monaden, mit biologischen Problemen aufs engste verwachsen ist.

Da wir hier der Psychologie philosophischer Systembildungen mit Vorliebe nachgehen, so mag an dieser Stelle der Erklärungsgrund eingeschaltet werden, weswegen die Beschäftigung mit biologischen Problemen, wie im Altertum bei Aristoteles und in der Neuzeit bei Leibniz, zu teleologischer Formulierung des Weltbegriffs führt. Wir haben in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß wir in jedem Weltbilde, dem religiösen sowohl als auch dem philosophischen, nur subjektive Verdoppelungen, Verallgemeinerungen menschlicher Züge, einen vergröberten oder verfeinerten, einen unverhüllten oder versteckten Anthropomorphismus sehen. Wer sich nun vorwiegend mit dem Studium des Lebens beschäftigt, neigt leicht dazu, diejengen Züge zu verallgemeinern, welche sich bei der Beobachtung der Lebewesen unabweislich aufdrängen: die Zweckbeziehungen. Geologen werden darum viel eher zu mechanischer Betrachtungsweise neigen als Biologen, die es mit Zwecken angepaßten Bewegungen zu tun haben.

In einem früheren Werke (Leibniz und Spinoza, Berlin, Reimer, 1890) habe ich zu schildern versucht, wie sich Leibniz anfänglich von Spinoza angezogen fühlte, bis eine Frage ihn für immer und entscheidend von Spinoza trennte, und das war die nach den Endzwecken in der Natur. Leibniz steht zu Spinoza wie im Altertum etwa Heraklit, der stark persönliche, aphoristische Bekenntnisdenker, zu Parmenides, dem ruhigen und besonnenen Erkenntnisdenker. Als der nächste Freund Spinozas, der Arzt Schuller, die hinterlassene „Ethik" im Manuskript Leibnizen verkaufen wollte, der Handel aber zum Glück nicht zu Stande kam, bemühte sich Leibniz mit großer Geflissentlichkeit, die Schullersche Ausgabe der Opera posthuma Spinozas gleich nach dem Erscheinen zu studieren und, nach seiner Gewohnheit, zu kommentieren. Ende

Januar 1678 erhielt Leibniz das Exemplar der Opera posthuma, und schon am 14. Februar schreibt er Justel: J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme sçavent quelquesuns de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinoza. Leibniz macht sich mehrere Auszüge aus Spinozas Ethik und glossiert zudem sein Handexemplar. Diese Randbemerkungen verraten anfänglich keine Abneigung. Leibniz findet diese oder jene Definition dunkel, die wichtigen Definitionen VII und VIII (Freiheit, Notwendigkeit, Ewigkeit) billigt er ausdrücklich. Erst beim Zusatz zur Propositio XXXVI, wo Spinoza die Endursachen (causae finales) verächtlich abtut, schreibt Leibniz ein ärgerliches „Male" an den Rand! Und in seinem Auszug zur Propositio XXXI, die Gott Wille und Intellekt als Attribute abspricht, eben damit aber die Betrachtung der Natur unter dem Gesichtswinkel der Endzwecke für wissenschaftlich unzulässig erklärt, versteigt sich Leibniz zu der energischen Abweisung: hoc ipsi non assentior.

Diese leidenschaftliche Ablehnung, die so merklich absticht von der sonst wohlwollenden, mindestens neutralen Haltung, die Leibniz anfänglich der Ethik Spinozas gegenüber angenommen hat, spricht eine Sprache von nicht mißzuverstehender Deutlichkeit. In der Frage nach den Endzwecken der Natur scheiden sich eben die Geister. Die kühle Verstandesphilosophie Spinozas, welche die Ordnung im Weltall nur dann lückenlos herzustellen sich unterfing, wenn man alles Geschehen in der Natur am Faden der mechanischen Kausalität aneinanderreihte, ohne Zwecken und Absichten irgend welchen Spielraum zu gewähren, stieß das warmblütige Temperament des Weltmannes Leibniz aufs heftigste ab. „Dem kann ich nicht zustimmen", rief es in ihm mit der ganzen Erregtheit eines aufgewühlten Affekts. Die beiden weltbewegenden seelischen Mächte: Verstand und Gefühl, jener die Einheit und Gleichförmigkeit suchend und deshalb das Gattungsmäßige bevorzugend, dieses die Vielheit und Mannigfaltigkeit aufspürend und darum die Persönlichkeit voranstellend, waren hier in zwei großangelegten Naturen mit geradezu elementarer Wucht aneinandergeprallt. Der Gefühlsprotest jenes Leibnizischen: hoc ipsi non assentior, durch welchen der Individualist Leibniz die vom Universalisten Spinoza zum alten Eisen geworfenen Endzwecke mit dem ganzen Aufgebot seines starken Temperaments wieder zu Ehren bringen wollte,

trifft den Lebensnerv nicht bloß seiner, sondern aller Metaphysik überhaupt. Den mittelalterlichen Widerstreit zwischen Nominalisten und Realisten versteht man dann am besten, wenn man diese beiden, einander diametral gegenüberstehenden Weltanschauungen als Ausdrücke entgegengesetzt gerichteter Lebensbestimmungen begreift.

Die Frage nach den Endzwecken in der Natur ist und bleibt eben der Rocher de bronze unter den metaphysischen Problemen. Sie bildet sehr häufig die Grenzscheide zwischen Verstandes-Denkern und Temperaments-Denkern. Bei den Verstandes-Denkern ist der Ordnungs-, bei den Temperaments-Denkern der Abwechslungstrieb scharf ausgeprägt. Die mittelalterlichen Realisten, die in Ideen, Gattungen, Begriffen, kurz im Allgemeinen die Realität erblickten, sind Erkenntnisdenker, während die Nominalisten, die das einzelne voranstellen, die Individualität betonen, vielfach Bekenntnisdenker sind. Die einen suchen mit Vorliebe nach Analogien, die anderen haschen nach Kontrasten. Dabei erinnere man sich an den behutsamen Ordnungssinn eines Descartes, an die peinliche Sauberkeit im Habitus oder an die pedantische Reinlichkeit der Begriffsscheidung in der geometrischen Methode Spinozas, endlich an die sorglich abgewogene Akkuratesse in der Lebenshaltung und Lebensführung der Verstandesdenker größten Stils wie Aristoteles, Spinoza, Kant oder Hegel. Nun halte man daneben das Kapriziöse, Wunderliche, Unstete, Willkürliche und Launische der großen Temperamentsphilosophen, im Altertum etwa eines Heraklit, in der Neuzeit besonders des esprit vagabond par excellence: Rousseau. Familienlos, berufslos, heimatlos, konfessionslos irrt und schweift Rousseau umher. Wie er im Leben nie und nirgends Ordnung hält; wie sein Haushalt allen Wechselfällen des Geschicks widerstandslos ausgesetzt ist, so auch sein Denken. Ruhelos, nomadisierend, fast zigeunerhaft ist sein Leben und dementsprechend ist sein Denken recht eigentlich ein flackerndes Irrlichterieren. Und gleich Rousseau, so haben die meisten Bekenntnisphilosophen, wie Pascal, Larochefoucauld, Labruyère, Lichtenberg, Hamann, die Romantiker und Mystiker aller Schattierungen und Grade, kurz alle Temperamentsphilosophen, etwas Sprunghaftes und Zerrissenes, etwas Fahriges und Gespaltenes an sich. Daher rührt das Chaotische in der Gedankenerzeugung und das Fragmentarische in der Darstellung der Romantiker.

Wie man von Optimismus und Pessimismus mit Recht sagen darf, sie seien recht eigentlich keine Weltanschauungen, sondern Temperamentsausdrücke, sofern bei den einen durch regelrechten Blutumlauf und gesunde Organgefühle der Wille zum Leben besonders stark entwickelt, während er bei den andern durch erkrankte Instinkte geschwächt oder gar ertötet ist, so sind Verstandesdenker und Temperamentsdenker durch den in ihnen mehr oder minder entwickelten Ordnungssinn für diesen oder jenen Denktypus prädestiniert. Was Schopenhauer von der Unveränderlichkeit des intelligibeln Charakters übertreibend behauptet hat, gilt, mit erheblicher Abschwächung, vom entwickelten Ordnungssinn der Philosophen. Wer aus den Haushaltsbüchern und dem literarischen Nachlaß Spinozas weiß, wie minutiös bei ihm alles geregelt war, oder wer aus der Biographie Kants erfährt, wie Haushalt, Mahlzeiten, Besuche, Spaziergänge mit derselben Ordnung und Pünktlichkeit sich bei ihm abspielten, wie sich uns etwa der Ablauf seiner Gedanken in strenger Zucht und Reihenfolge, korrekt in Paragraphen gegossen und stramm diszipliniert, präsentieren, der braucht nur das Gegensatzbild des zwischen diesen größten Verstandesdenkern stehenden Leibniz sich zu vergegenwärtigen.

Während bei Kant und Spinoza alle Werke fürsorglich ausgefeilt, ja über den Tod hinaus ordnende Bestimmungen und Verfügungen über sie getroffen sind, stellt der in Hannover behütete Nachlaß Leibniz' ein wahres Chaos undisziplinierter Arbeitsweise dar. Statt aus einem Gusse zu sein, wie die Systeme Spinozas oder Kants, erscheint bei Leibniz alles zusammengestückelt, vom Augenblick eingegeben, wahllos zusammengerafft, da und dort aufgelesen und zusammengeklebt, in Briefen verzettelt, in Kleinmünze verausgabt. Kein philosophisches Werk wird abgerundet. Das einzige, das bei seinen Lebzeiten erscheint, die Theodicee, ist ein zusammengestoppeltes, aus einer Polemik gegen Bayle erwachsenes, ein altes Fragment (das „Systema theologicum") gewaltsam hineinpressendes und dabei seinen eigentümlichen Ideengang, die Monadenlehre, nicht einmal andeutendes Stückwerk. Alles andere, das Großzügige, das Grundlegende, liegt in Zeitschriften zerstreut, auf schäbigen, unzusammenhängenden Papierfetzen flüchtig hingeworfen, in Tausenden von Briefen zerstreut und vergraben, und das einzige, groß angelegte

philosophische Werk, das wir von ihm besitzen, seine „Nouveaux-Essays", worin er Locke glossiert und bekämpft, kommt infolge der Unordnung in seinem Nachlaß erst 50 Jahre nach seinem Tode heraus.

Der Ordnungssinn bei Spinoza, den die hereditäre Schwindsuchtsbelastung schon mit 44 Jahren dahingerafft hat, und der zudem sein kümmerliches Brot im Schweiße seines Angesichtes mit Brillenschleifen sich mühselig erwerben mußte, hat Werke von unvergleichlicher Ausgeglichenheit geschaffen, während der Geheimrat v. Leibniz, der ein ansehnliches Gehalt bezog und überdies Pensionen von Fürstlichkeiten einstrich, mit 70 Jahren zwar unvergängliche Werke, aber kein einziges Werk von jener monumentalen Größe hinterlassen hat, das auf der Höhe seines ganzen Könnens stünde. Dort suchte eben der immanente Ordnungssinn unablässig nach Einheit, hier das unentfliehbare Abwechslungsbedürfnis nach Vielheit; dort ein Haschen nach Gleichförmigkeit, hier ein Jagen nach Mannigfaltigkeit; dort eine grandiose Alleinheitslehre nach mathematischen, hier eine nicht minder grandiose Allvielheitslehre nach biologischen Analogien. Dort Universum, hier Individuum. Das reine Verstandesdenken findet in der Mathematik, das Temperamentsdenken viel eher in der Biologie einen befriedigenden Ausdruck. Und so ist denn auch Spinoza vorwiegend an den Mathematikern und Physikern Descartes und Huyghens, Leibniz an den Begründern der Biologie, den Entdeckern der Mikroorganismen: Swammerdam, Leeuwenhoek und Malpighi orientiert. In der Mathematik erlangt der Ordnungssinn des Menschen deshalb seine höchste Beschwichtigung, weil der denkbar größte Grad von Ordnung — Unveränderlichkeit, Allgemeingültigkeit und strenge Gesetzmäßigkeit — nur in der Welt von Zahl und Maß anzutreffen ist. In der Welt des Lebens hingegen ist das Mysterium unausrottbar. Das Leben ist leider nicht bloß, mit Du Bois-Reymond zu sprechen, ein, sondern geradezu: das Welträtsel. Es spottet der mathematischen Ordnung.

So versteht man es, daß die Verstandsdenker die mathematische Methode bevorzugen und zu mechanischer Kausalität gelangen, während die Temperamentsdenker die biologische Methode voranstellen und darum immer wieder zu empirischer Teleologie oder gar zu Endzwecken zurückkehren. Und die Krisis innerhalb der Philosophie der Gegenwart ist darauf zurückzuführen, daß die biologischen

Probleme, die seit einem halben Jahrhundert im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses stehen, der materialistischen Weltanschauung, die auf der mechanischen Kausalität aufgebaut ist, die stärksten Stützen geraubt haben. Nicht die Ruhe der Atome oder der Materie, sondern die Bewegung der Energien oder Kraftpunkte befriedigt augenblicklich unser Bedürfnis nach Orientierung in der Welt. Das Denken der Gegenwart befindet sich seit der Vorherrschaft der Biologie nicht mehr, wie vor einem Menschenalter noch, im Banne Spinozas, sondern in dem von Gottfried Wilhelm Leibniz. Die Physiker haben es vornehmlich mit Erscheinungen zu tun, deren Aufeinanderfolge eine konstante Größe darstellt, deshalb bevorzugen sie den Substanzbegriff von Spinoza oder Demokrit; die Biologen hingegen haben es vorwiegend mit Phaenomenen zu tun, deren Wiederkehr eine variable Größe darstellt, und sie neigen daher ganz naturgemäß zu Leibniz oder Aristoteles. Da die Biologie augenblicklich das große Wort führt, so verbleicht der Stern Spinozas vor dem Leibnizens.

III.

Naturphilosophie und Religionsphilosophie.

Das philosophische Denken der Gegenwart steht, wie wir des öfteren hervorgehoben haben, unter dem Zeichen der wiedererwachten Naturphilosophie. Schon Herbert Spencer und Eduard von Hartmann haben zur Wiederbelebung der von Schelling inaugurierten naturphilosophischen Bewegung weniger der Absicht, als der Wirkung nach ein Erkleckliches beigetragen. Wenn es, nach einem Worte Leibnizens, in der Natur keine wirkliche Ruhe, sondern nur unscheinbare, weil unendlich kleine Bewegung und, nach Ansicht der großen Renaissance-Philosophen, keinen wirklichen Tod, sondern nur unendlich kleines Leben gibt, so gilt dies doppelt und dreifach von philosophischen Bewegungen und Theorien. Ihre Ruhe ist nur scheinbar und ihr angeblicher Tod nur unendlich kleines, dem unbewaffneten Auge sich entziehendes Leben. In Wirklichkeit war die Naturphilosophie, die einst in Lorenz Oken, H. Steffens, H. Chr. Oersted und vielen anderen Fortbildnern Schellings so wunderliche Blüten zeitigte, die in Joseph Görres den Enthusiasmus zur Orthodoxie entzündete, und in Franz von Baader die Neigung zu theosophisch-mystischem Katholizismus weckte, von der wissenschaftlichen Tagesordnung des 19. Jahrhunderts niemals ganz verschwunden.

Der „Neuschellingianismus", dem unsere heutigen philosophierenden Naturforscher mit Volldampf zusteuern, war nur scheintot. Die Galvanisierung dieser Weltanschauung durch Spencer und Hartmann von der streng philosophischen, durch Stallo und Ostwald von Seiten der Physik und Chemie, durch Reinke, Wolff, Coßmann und Driesch von den beschreibenden Naturwissenschaften her, endlich durch Bunge, Rindfleisch, Fano und den anderen sogenannten Neo-Vitalisten von physiologischer Seite, ging nur deshalb so rasch und geräuschlos von

statten, weil selbst unter der Asche des alles verzehrenden Materialismus ein Fünkchen Neuschellingianismus weiterglomm. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte nämlich der agitatorische, ne dicam demagogische Materialismus der Trias: Moleschott, Büchner, Vogt, die den wissenschaftlichen Materialismus der anderen Trias: Feuerbach, Strauß, Czolbe, unter überlautem Hurrah und betäubendem Tam-Tam auf den öffentlichen Markt warf und eben damit für immer bloßstellte, die Neuschellingianer, diese philosophisch Stillen im Lande, übertönt und vorerst zum Schweigen gebracht.

Die Naturphilosophen wurden von den nunmehr das große Wort führenden Materialisten schonungslos in die Ecke gestoßen, in die Rumpelkammer abgetragener und verschlissener Theorien gewiesen. Unter die kritische Lupe genommen, erweist sich indes der volkstümliche, auf seine neuen Einsichten und Erleuchtungen pochende und mit den groben Manieren eines dialektischen Parvenus seine „Heilswahrheit" marktschreierisch anpreisende Krypto-Materialismus selbst nur als schwacher Aufguß und verdünnte Verwässerung des Neuschellingianismus. Der Wortschwall-Materialismus des „Kraft- und Stoff-" Maulheldentums war eben, bei Lichte besehen, eine abgelagerte, vergröberte, dem Bildungsphilister mit der Common-Sense-Maske schmeichelnde, mit dem erborgten Flitter einer Talmi-Gelehrsamkeit herausgeputzte Naturphilosophie.

Die wahrhaft Großen zogen sich scheu und verängstigt zurück. Wenn das Philosophie war, was Büchner und Konsorten dafür ausgaben, was Bruder Omnis gierig aufgriff und verschlang, dann blieb dem Geistesaristokraten nur ein Ausweg — zu schweigen. Wenn die dialektische Plebs obenauf kommt, dann muß der überlegene Zuschauer, der aus den Lehren der Geschichte die untrügliche Erfahrungsregel gewinnt, daß die Plebejerherrschaft niemals Dauer im Leibe hat, seine Zeit abwarten. Und in der Tat: man wartete nicht lange. Der Historiker des Materialismus, Friedrich Albert Lange, versetzte trotz, richtig verstanden, gerade wegen seiner eleganten Klinge, dem zur Salon-, Boudoir- und Parkett-Philosophie herabgesunkenen Vulgärmaterialismus einen tötlichen Stoß. Seinem Losungsruf „zurück zu Kant" sekundierte kein Geringerer als Helmholtz. Lotze, Fechner und Wundt bringen in verschiedenen Abschattungen den

Anspruchsvolleren und Verwöhnteren Leibniz wieder zum Bewußtsein, Avenarius und Mach lenken auf verschiedenen Wegen zu Hume zurück, während Schopenhauer, Hartmann und Spencer, gewollt oder ungewollt, ausgesprochen oder unausgesprochen, das Verständnis für die Naturphilosophie Schellings wieder aufschließen. Letzten Endes sind es immer wieder teleologische Ideengänge, wie sie Schelling und Fichte an den Kant'schen Kritizismus heranbrachten, die über Kants Kopf hinweg zu Leibniz zurückdrängen.

Abseits von der Heerstraße der Tagesphilosophie stand auf einsam ragender Höhe, als Mitglied der Petersburger Akademie an der Peripherie unseres Kultursystems wirkend, ein Naturphilosoph von echtem Schrot und Korn: Karl Ernst von Baer (1792—1876). Während im Herzen des westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems der Evolutionismus Darwin-Spencerscher Prägung die Gemüter aufs höchste erregte, in der Moralphilosophie Guyau, in der Kunstphilosophie Taine, in der Religionsphilosophie Feuerbach, Strauß und Renan, in der Rechtsphilosophie Knapp und Ihering, endlich in der Sozialphilosophie Marx und sein Schildknappe Engels an der „akademischen" Wissenschaft respektlos herumzausen und durch revolutionierende, die herkömmliche Denkweise hohnneckende und umstoßende Ideengänge alles in Atem halten, harrt Karl Ernst von Baer als letzter Nachzügler des Schellingianismus unbeirrt und unbekümmert auf seinem ehrwürdigen Posten aus[1]). In jener vornehm reservierten Art, wie sie von Baer eigen war, verschmähte er es, sich in den allzulauten wissenschaftlichen Kampf des Tages zu mischen, weil er, wie jeder wirkliche Grandseigneur, dem götzendienerischen Kultus des rauschenden Augenblicks-Erfolgs eine skeptisch-kühle Zurückhaltung mit dem ablehnenden Worte entgegenzusetzen vermag: „ich habe warten gelernt." Karl Ernst von Baer konnte ruhig warten. Seine Zeit mußte kommen. Die rhythmische Wellenbewegung von Mechanismus und Teleologie, in welcher sich das philosophische Denken seit Demokrit und Aristoteles abspielte, mußte mit der Zeit seinem teleologisch gerichteten Denken zu Gute kommen. Auf die von Demokrit begründete, von Galilei und Hobbes erneuerte Vorherrschaft der me-

[1]) Ueber Karl Ernst von Baer besitzen wir eine liebevolle Monographie von Remigius Stölzle.

chanischen Kausalität, deren Banne selbst Descartes und Spinoza darin erlagen, daß sie alle Teleologie mit der Wurzel ausroden, jede Erklärung von Naturvorgängen nach Zweckursachen mit dem Brandmal der Unwissenschaftlichkeit behaften wollten, mußte nach philosophiegeschichtlicher Erfahrung eine teleologische Gegenströmung folgen. An Stelle des Mechanismus mußte der Dynamismus, an Stelle des Atoms die Energie, an Stelle der noch bei Newton so beliebten Weltmaschine ein Weltorganismus, endlich an Stelle der starr-fatalistischen Naturkausalität die von Baer gehätschelte Lieblingsidee der „Zielstrebigkeit" treten. So verlangt es der Rhythmus des unaufhaltsamen Auf und Ab im Kampf ums Dasein philosophischer Ideen.

Wie sich die Materie nach dem ewigen Rhythmus von Anziehung und Abstoßung bewegt, so pendelt das philosophische Denken seit Demokrit und Aristoteles in periodischen Schwingungen zwischen Mechanismus und Teleologie. Wie Galilei an die mechanische Causalität bei Demokrit, so knüpft Leibniz an das teleologische Element der Entelechie bei Aristoteles an. Dort starre Notwendigkeit, hier (moralische) Freiheit; bei Plato unveränderliche Gattung oder Idee, bei Aristoteles wandelbares Einzelexemplar oder Individuum; dort physikalisches oder logisches Fatum, hier trotziges Sichaufbäumen der Persönlichkeit gegen die angebliche Unentrinnbarkeit im Ablauf des Weltgeschehens und der Menschenschicksale; dort ewiges Sein oder Beharren (Ontologie) nach unwandelbaren Kausalgesetzen, hier ewiges Werden und veränderliches Geschehen (Evolutionismus) nach Finalität oder Endursache. Zwischen Kausalität und Finalität schwanken die Denker seit Anbeginn der beglaubigten Geschichte fast ebenso unsicher hin und her, wie zwischen Materie und Form, oder zwischen Körper und Geist.

Richtig verstanden und im tiefsten Wesen erfaßt, handelt es sich in der sich ständig erneuernden Streitfrage zwischen Kausalität und Finalität um ein paralleles Problem, das wir im Gegensatzpaar: Ruhe — Bewegung, Tod — Leben, Anorganisches — Organisches, Materie — Form, Körper — Seele, Ausdehnung — Geist, Gattung — Individuum, Außenwelt — Ich vor uns haben. Ruhe, Tod, Anorganisches, Materie, Körper, Ausdehnung, Gattung haben das gemeinsame Merkmal der Stetigkeit, des Sichgleichbleibens, während Bewegung, Leben, Organisches, Form, Seele (Entelechie), Geist, Individuum, Ich, das gemeinsame Merkmal des Veränderlichen

und Wandelbaren an sich tragen. Dort starre Einerleiheit, hier biegsame Mannigfaltigkeit; dort eleatisches Sein, hier heraklitisches Werden; dort ein Monismus der ewigen Existenz (Spinoza), hier ein Monismus des ewigen Geschehens (Spencer). Dort Berg und Fels als Symbole des stetigen Beharrens, hier Fluß oder Feuer als Sinnbilder des stetigen Wechsels; dort Einheit, hier Vielheit; dort ein Weltbild nach ontologischen, hier ein solches nach evolutionistischen Gesichtspunkten geordnet; dort träge, unverbrüchliche Kausalität, hier fügsame, geschmeidige Teleologie; dort Stoff, hier Kraft; dort endlich lautet die oberste wissenschaftliche Formel: Gesetz von der Erhaltung des Stoffes (Lavoisier), hier: Gesetz von der Erhaltung der Kraft (Mayer-Helmholtz). Das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes, das Ernst Mach als Prinzip der Denk-Oekonomie im Anschluß an Avenarius psychologisch und erkenntnistheoretisch zu fruktifizieren versucht, hat einen stark teleologischen Beigeschmack.

Mach findet es verkehrt, auf einem Gebiete, wo die kausale Betrachtung noch so unvollkommene Aufklärungen gibt, die leitenden Fäden, welche die Zweckbetrachtung liefert, ungenützt liegen zu lassen[1]). Man erwäge nur, ob das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes nicht die rückhaltlose Hineintragung des teleologischen Gesichtspunktes in den Naturmechanismus bedeute. Um ein Maximum von Leistung mit einem Minimum von Energieaufwand bewältigen zu können — denn das und nur das besagt das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes — muß das Ziel der Leistung, dunkler oder klarer, bewußter oder unbewußt, doch irgendwie vorschweben, um das Mittel der aufzuwendenden Minimalenergie der angestrebten Leistung adäquat anpassen zu können. Dabei bleiben wir uns voll bewußt, daß wir es hier wie dort mit Anthropomorphismen zu tun haben. Kausalität ist von Hause aus natürlich ebenso gut ein Anthropomorphismus wie Teleologie. Die Betrachtung nach Ursachen generalisiert die beharrlichen, die nach Zwecken die veränderlichen Bestandteile unserer inneren Erlebnisse. Jene hält sich an den Mechanismus und Chemismus des menschlichen *Körpers*, die allen Lebewesen *gemeinsam*, also konstant sind, *diese* an die Motive menschlichen Handelns, nach Schopenhauer also an die von innen gesehene Kausalität, die sich

[1]) Analyse der Empfindungen, 2. Aufl. S. 63.

bei jedem einzelnen Menschen *verschieden* äußern.

Wie die früheren Mythologien zwei Weltprinzipien, Licht und Finsternis, Liebe und Haß, Ormuzd und Ahriman, Wischnu und Schiwa, Gott und Natur, Engel und Teufel, Christ und Antichrist einander gegenübergestellt haben, so haben die Philosophen aller Zeiten die oben berührten Gegensatz-Begriffe herausgearbeitet. Wer einen Blick hinter die Kulissen der landläufigen menschlichen Weltbegriffe zu tun vermag, der wird sehr bald inne, daß auch die großen Philosophiesysteme den führenden Religionssystemen des Menschengeschlechts parallellaufen; nur bevorzugen die philosophischen Systeme meist die kausale, die religiösen hingegen durchweg die teleologische Welterklärung; jene haben dabei das Bleibende, Zuständliche, in allem Wechsel sich Behauptende, jeder Vielheit als letzte Einheit zu Grunde liegende, kurz das Konstante und Kausale im Auge, diese trachten danach, das Sinn- und Planvolle, Ordnung und Harmonie, Güte und Schönheit, kurz das Gewollte und Beabsichtigte im Naturzusammenhang auf einen obersten teleologischen Ausdruck zu bringen. Die Teleologie verwandelt sich dann sehr leicht in eine Theologie, d. h. einen persönlich gedachten Gott. Sub specie aeternitatis betrachtet, ist Gott für den philosophischen Pantheismus die letzte Ursache der Welt, für den theologischen die Welt ein Zweckgedanke Gottes; jener anthropomorphisiert und substanzialisiert die stabilen, dieser die labilen Elemente unseres inneren Erlebens. Wie die philosophischen Pantheisten zu einem obersten Einheitspunkt oder Gott aus rein logischen Erwägungen denknotwendig gelangen, so die theologischen gefühlsnotwendig aus untilgbaren, weil triebhaften Persönlichkeitsbedürfnissen. Gott ist für die Einen die entpersönlichte, generalisierte, zum obersten Einheitspunkt erhobene Causa, für welche Spinoza in seiner Causa sui die definitive Formel gefunden hat, für die Anderen das verpersönlichte, generalisierte, zum obersten Einheitspunkt erhobene Telos. Das verstandesmäßige (diskursive), in lauter Relationen sich bewegende Denken löst eben den Persönlichkeitsbegriff selbst in lauter Zustände und Beziehungen auf, und es kann demnach das logische Bedürfnis nach Einheit und Konstanz nur durch die kausale Welterklärung befriedigen. Das gefühlsmäßige Denken dagegen, wie es die Mystiker aller Zeiten und Zonen kennzeichnet und das deshalb in den religionsphilosophischen Systemen durchweg vorherrscht, so daß man seit

Rousseau und Schleiermacher, besonders aber seit Feuerbach und Strauß das Gefühl als Fundament aller Religion begreift, sucht und findet diese Einheit im Persönlichkeitsbegriff und nur in diesem. Dieses teleologische Denken ist eben, mit Mach zu sprechen, eine zweckmäßige Denkform, und behält darum, aller logisch-skeptischen Bedenken ungeachtet, für eben diesen Zweck einen bleibenden Wert [1]). Das verstandesmäßige Denken ist in der Regel ebenso universalistisch gerichtet, wie das gefühlsmäßige individualistisch gestimmt ist. Dort wird der Persönlichkeitsbegriff durch den Verstand zerstückelt und logisch aufgehoben, hier durch das Gefühl und sein praktisch-teleologisches Bedürfnis in eins gebildet und wiederhergestellt. Den einen bedeutet demnach Philosophie: der begriffliche Weltzusammenhang, gesehen durch eine Intelligenz, den anderen: ein anschauliches Weltbild, gesehen durch ein Temperament.

Der ewige Kampf zwischen Kausalität und Finalität, zwischen Demokrit und Aristoteles, zwischen Mechanismus und Organismus, zwischen Materialismus uud Dynamismus, zwischen quantitativer und qualitativer Konstanz, zwischen Atom und Energie, zwischen Gattung und Individuum, zwischen Determinismus und Freiheit, ist das Hauptthema der Philosophiegeschichte. Er ist das hintergründliche Motiv, das sich seit fast zwei Jahrtausenden zwischen Philosophie und Religion als ständiges Streitobjekt einschiebt. Selbst innerhalb der Religionen kommt der ewige Zwiespalt von Mechanismus und Organismus, von verflachender Einerleiheit und anstachelnder Mannigfaltigkeit, von mechanischer Werkheiligkeit, der alle Anhänger einer Religion ausnahmslos unterworfen sind, und organischer Gesinnungstüchtigkeit, in welcher die Einzelzwecke der Persönlichkeit zur Geltung kommen, zu entscheidendem Durchbruch. Universalismus oder — was auch *sprachlich* auf das gleiche hinauskommt — Katholizismus steht auf der einen, Protestantismus auf der anderen Seite. Dort wird die Werkheiligkeit, das Zeremoniell, die Symbolik in den Vordergrund gestellt, in welcher alle Gläubigen ausnahms- und unterschiedslos sich in absolut gleicher Weise betätigen können, hier die Gesinnung, in welcher jede einzelne Persönlichkeit ihr Eigener ist. Dort bleibt alles stabil; hier entwickelt sich alles; dort die Schablone, hier das

[1]) Analyse der Empfindungen, 2. Aufl. S. 22.

Charakteristische; dort mechanische Einerleiheit, hier organische Mannigfaltigkeit; dort ein Abbild des Imperium Romanum mit seinen ewigen, starren, unabänderlichen, auf Absolutheit Anspruch erhebenden Institutionen — das parmeneidische Sein gleichsam in Kirchenform umgesetzt —, hier Republik freier Persönlichkeiten, die sich ihre Gesetze (Konstitutionen) selber geben, eben darum aber das Vergängliche aller Institutionen einsehen und entsprechend würdigen. Die philosophischen Systeme klammern sich, in ihren radikalsten, jede Konzession an die Teleologie stolz verschmähenden Vertretern zumal, ebenso eisenfest an die Kausalität, wie die theologischen mit unbeirrbarer Beharrlichkeit an der Finalität festhalten. Noch tiefer gesehen, handelt es sich dabei um den unaufhebbaren Widerstreit von Instinkt und Vernunft, um den Kampf zwischen dem dämmernden Zwielicht des Unter- oder Unbewußten gegen die Mittagshelle des Bewußtseins, um die Auseinandersetzung zwischen den logischen Argumenten des Verstandes und den psychologisch abzuleitenden Sehnsuchtsseufzern des Gefühls. Auf die kürzeste Formel gebracht, bedeutet dies: Die uralte Fehde zwischen Philosophie und Religion ist eine Parallelerscheinung des Prozesses; Kausalität gegen Finalität, weiterhin ein Spezialfall des psychologischen Fundamentalgegensatzes von Verstand und Gefühl.

IV.

Kausalität, Teleologie und Freiheit.

I.

Jedes Lebewesen führt Zwecken angepaßte Bewegungen aus. Neuere Biologen wie Wolff (Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre, 1898) und Plate (Ueber Bedeutung und Tragweite des Darwin'schen Selektionsprinzips) definieren das Leben geradezu als die Fähigkeit, auf die Einflüsse der Umgebung zweckmäßig zu reagieren. Noch weiter geht Driesch (Analytische Theorie der organischen Entwickelung). Jede Ordnung in der Natur kann nach Driesch nur als Form begriffen werden. Formen seien nur teleologischer, nicht kausaler Erklärung zugänglich. Soweit wir es mit Kräften und Stoffen zu tun hätten, reichte die kausale Erklärung aus, sobald aber Formen, Ordnungen, Gesetzmäßigkeiten, Zusammenhänge in Betracht kämen, müßte die teleologische Beurteilung Platz greifen. Vollends befindet sich Reinke (Die Welt als Tat, 1899; Einleitung in die theoretische Biologie, 1901)[1]) mitten drin in der von Baer-Schelling'schen Naturphilosophie. Reinke fordert für die Energien besondere „Lenker". Unter Auffrischung der stoischen Lehre vom ἡγεμονικόν nennt er diese „Lenker" Dominanten, beschränkt aber deren Wirksamkeit nicht auf das organische Leben allein, sondern läßt die Dominanten auch in der unorganischen Natur herrschen. In den Dominanten lebt gleichsam die Helmont'sche Lehre vom Archeus wieder auf. Zwar hält

[1]) Dazu die Abhandlung über Energetik, Deutsche Rundschau, März 1903. Ed. von Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie, Archiv für systematische Philosophie IX, H. 2 und 3 (Mai-August 1903); endlich Ed. v. Hartmann, Die Abstammungslehre seit Darwin, Ostwald's Annalen der Naturphilosophie, Bd. II, 1903, S. 344 ff. über J. Reinke.

auch Reinke, ungeachtet seiner Hinneigung zum Theismus und zur mosaischen Schöpfungsgeschichte, die kosmische Vernunft für unerkennbar, aber seine Dominanten fordern gleichwohl den Monismus. Ohne schöpferische Intelligenz oder Gott sei die zweckmäßige Organisation von Pflanzen und Tieren schlechterdings nicht zu begreifen. Und so kehrt denn Reinke auf dem Umwege der modernen Biologie im vollen und stark betonten Gegensatz zum Monismus Haeckel'scher Artung zur kirchlichen Auffassung von Schöpfer und Schöpfung zurück. Die Teleologie schlägt auch bei Reinke wie bei Leibniz und unzähligen anderen Temperamentsdenkern in Theologie um. Um so erfreulicher ist es, daß einzelne Besonnene unter den Wortführern dieser neo-teleologischen Bewegung, die mit Reinke direkt in Schelling und Fichte einzumünden scheint, — die Welt als Tat zu begreifen, ist durchaus Fichte'scher Gedanke — vor dem gesunden Menschenverstand respektvoll Halt machen. Paul Nicolaus Coßmann (Elemente der empirischen Teleologie, 1899) warnt vor allzu handgreiflichen Uebertreibungen eines teleologischen Anthropomorphismus. Wird bei der Kausalität, heißt es bei Coßmann (S. 62) ganz vortrefflich, das menschliche Müssen in die Natur verlegt, so hier (in der Teleologie) das menschliche Wollen; wie es aber möglich ist, den Kausalbegriff von den ihm häufig anhaftenden anthropomorphischen Elementen zu befreien, ebenso ist es möglich, ihn aus dem Begriffe der Teleologie auszuscheiden. Immerhin bleibt auch Coßmann dabei, daß die Gesetzmäßigkeiten der biologischen Teleologie durch das Kausalgesetz allein keine ausreichende Erklärung finden. Der letzte Versuch Bütschli's (Mechanismus und Vitalismus, 1901), an dem Dogma der restlosen Zurückführbarkeit aller Lebenserscheinungen auf mechanische Ursächlichkeit unbeirrt festzuhalten, wird die naturphilosophische Bewegung unserer Tage, die der teleologischen Betrachtung zuneigt, nicht zurückzudämmen vermögen.

In der Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen im Leben des Organismus sehen unsere Naturphilosophen ein geeignetes Mittel zur exakten Beschreibung und ökonomisch geordneten Klassifizierung unserer Erkenntnis des Lebens. Hier wird also die Causa efficiens in ihrem Erkenntniswert den Causae finales untergeordnet. Wir sind damit zu Leibniz zurückgekehrt. Denn dieser hatte uns schon gelehrt, uns die Welt der Erscheinungen zwar nach den Gesetzen der mechani-

schen Kausalität zurechtzulegen, wie dies auch Anaxagoras, Aristoteles und Descartes — also die drei Hauptvertreter des Dualismus — gefordert haben, diese Gesetze selbst aber mit Aristoteles als Spezialfälle der übergreifenden Weltzweckmäßigkeit anzusehen. In der Mitte zwischen Mach, der die Kausalität ebenso wie die Substanz in funktionelle Beziehungen zerreibt, aber der teleologischen Betrachtung wenigstens heuristischen und methodologischen Wert zubilligt[1]), und Leibniz, der die mechanischen Ursachen als Spezialfälle den Endzwecken unterordnet, steht Eduard von Hartmann (Kategorienlehre, 1896; Die Finalität in ihrem Verhältnis zur Kausalität, Wundt's philosoph. Studien, 1902, S. 512). Für Hartmann sind Finalität und Kausalität auch im Reiche der Natur gleichberechtigte und koordinierte Kategorien, die in der Wirklichkeit immer verbunden sind und durch die abstrahierende Tätigkeit des bewußten Denkens voneinander gesondert werden können. Dem Naturforscher ist aber auch nach Hartmann die Finalität „nicht Ziel, sondern höchstens heuristisches Mittel" (S. 513).

Unser knapper Ueberblick über die herrschenden Strömungen innerhalb unserer heutigen Naturphilosophie dürfte gezeigt haben, daß die Zweckbetrachtung augenblicklich wieder Trumpf ist. Karl Ernst von Baer, Schelling und Leibniz leben wieder auf. Die Temperamentsphilosophie hat seit Nietzsche Oberwasser. Selbst gegnerische Stimmen, wie die Edmund König's (Ueber Naturzwecke, Wundt's philos. Studien, 1902, S. 418), können sich heute der Einsicht nicht mehr verschließen, daß „die vor etwa zehn Jahren zuerst schüchtern hervortretende Opposition der Neovitalisten und Antidarwinisten heute zu einer mächtigen Bewegung angewachsen ist, die sehr wahrscheinlich mit dem Siege der Teleologie enden wird". Was König hier als Signatur unserer naturphilosophischen Bewegung bezeichnet, möchte ich als Symptom begreifen und in einen größeren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang einordnen. An anderer Stelle habe ich an den typischen Beispielen von Spinoza und Leibniz aufzuzeigen gesucht, wie die reinen Verstandesdenker oder Erkenntnisphilosophen *absolute* Ordnungen aufzudecken bemüht sind und *deshalb* die mathematische Methode und in ihrer Folge die me-

[1]) Analyse der Empfindungen. 2. Aufl., 1900, S. 27, 37, 60, 62 ff.

chanische Kausalität voranstellen, ja für wissenschaftlich einzig zulässig erklären, während die Temperaments- oder Bekenntnisphilosophen schon in relativen Ordnungen, wie sie die zwecktätig auftretenden Lebenserscheinungen zeigen, ihr Genüge finden und darum die biologische Methode bevorzugen[1]). So werden wir es auch zu deuten haben, daß der Neuschellingianismus unserer Tage von der Biologie seinen Ausgangspunkt genommen hat und mit dem Wiederauftauchen der Temperamentsphilosophie Friedrich Nietzsche's zeitlich zusammenfällt.

Die Energetik ist die philosophische Signatur des Tages. Wir wollen nun im folgenden versuchen, die Energetik auf ihre psychologischen Fundamente und philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen zurückzuführen, um an der Hand dieser Erklärung Kausalität, Finalität und Freiheit gegeneinander abzugrenzen.

II.

Um eine Psychologie der modernen Energetik zu gewinnen, müssen wir zunächst den Prioritätsstreit von Verstand und Gefühl, der unsere gegenwärtige Psychologie in zwei feindliche Lager spaltet, in seinen Hauptzügen erörtern. Intellektualisten sehen in der Empfindung, Voluntaristen im Willen, die Schule Ribot's endlich sieht in den Gefühlen die primären seelischen Gebilde, aus denen sich das bewußte Seelenleben zusammensetzt und aufbaut. Dem Anschein nach stehen hier drei, in Wirklichkeit nur zwei psychologische Grundtheorien einander gegenüber, da die Willenstheorie sich der Gefühlstheorie vielfach bis zur Ununterscheidbarkeit annähert. So steht z. B. die voluntaristische Psychologie Wundt's, ungeachtet ihrer ausdrücklichen Betonung des Willens, Schopenhauer ferner als etwa Ribot, der direkt von den „Sentiments" ausgeht. Man lese nur Schopenhauer's „Willen in der Natur", und man wird finden, daß er selbst vielfach „Gefühle" meint, wo er „Wille" sagt. Ebenso meint Hartmann recht eigentlich nur Gefühle, wo er Tätigkeiten der unbewußten Intelligenz in Instinkt, Naturheilkraft und Reflexbewegungen aufdeckt. Und so stehen einander, richtig verstanden, nur zwei psychologische Gegenfüßler gegenüber: Intellektualisten, welche mit Spinoza's Voluntas

[1]) Vgl. oben S. 30 f.

et intellectus unum et idem sunt die Empfindung für das seelische Grundgebilde halten, Gefühle nur als ständige Begleiterscheinungen oder Gefühlstöne der Empfindung gelten lassen, welche, wie Fechner nachgewiesen hat, den Gesetzen der Assoziation ebenso unterworfen sind, wie Wahrnehmungen und Vorstellungen, den Willen endlich nur als ausgelösten Effekt eines vorangegangenen Spiels von Motiven auffassen, nicht aber als seelisches Elementargebilde oder gar als das seelische Primärgebilde zulassen. Umgekehrt die Voluntaristen. Ebbinghaus steht heute an der Spitze der Intellektualisten, wie Wundt an der der Voluntaristen. Letztere sehen bald im Willen, bald in Gefühlen, bald in unbewußten Vorstellungen das Rudiment, in der bewußten Empfindung selbst aber nur ein sekundäres Erzeugnis des Seelenlebens.

Wir haben in diesem Zusammenhange keine Veranlassung, persönliche Stellung zu nehmen, machen aber kein Hehl daraus, daß wir uns zu den Intellektualisten zählen. Wir sind uns völlig klar darüber, daß alle metaphysischen Systeme Siegelabdrücke der Persönlichkeiten ihrer Schöpfer sind. Was Kant vom metaphysischen Bedürfnis und seiner Unaufhebbarkeit festgestellt hat, das behaupten wir von der anthropomorphisierenden Tendenz. Jede Welterklärung ist feinere oder gröbere Vermenschlichung. Deutet man Intellekt oder Gefühl und Wille in das Ding an sich oder das Außen hinein, so verwandelt man psychologische Kategorien in metaphysische, und man erhält auf diesem Wege zwei Grundtypen metaphysischer Systeme: intellektualistische oder rationalistische (Spinoza, Hegel, Herbart) und voluntaristische (Leibniz, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hartmann, Spencer, Wundt). Die einen begehen dabei den bedenklichen Anthropomorphismus, ihre bewußten Erlebnisse zum Ding an sich, Objekt, zur Materie, Natur oder dem „Unerkennbaren" umzustempeln und durch oberste Generalisierungen zu substanzialisieren, die anderen den noch bedenklicheren Anthropomorphismus, die unter- oder unbewußten Erlebnisse zu verdinglichen oder gar zu verpersönlichen. Jene erheben die deutlichen und klaren Vorstellungen, diese die dunklen und unterbewußten Seelengebilde zum Weltbegriff. Immer und immer ist es die als ruhend angenommene Einheit unseres eigenen Ich, die wir der hypostasierten Einheit des Außen, des Weltengrundes, des Universums oder Gottes leihen. Beide Typen metaphysischer Systembildungen erliegen dem inneren Denkzwang, die Vereinheitlichungs-

funktion des Bewußtseins zu objektivieren, in ein Transsubjektives, in ein Außen zu projizieren und vermöge des immanenten Einheits- oder Ordnungsbedürfnisses der Menschen die Mannigfaltigkeit dieses von ihnen projizierten Außen in Ein Außen umzudenken, heiße dieses Außen nun Atom, Materie, Nicht-Ich oder Natur.

In Wirklichkeit übertragen wir immer nur die Ordnung in der Aufeinanderfolge unseres inneren Erlebens auf dieses notwendig hinzugedachte Außen. In unserem inneren Erleben treten aber deutlich zwei Ordnungsreihen auseinander: eine feste, lückenlos verkettete, keinerlei Abbiegungen oder Abirrungen im Ablauf der Vorstellungsassoziation zulassende Ordnung, und diese fassen wir zu einem obersten Gesetz oder allgemeinen Begriff oder einer allgemeinen Aussage bezw. Kategorie zusammen: Kausalität. Kausalität ist also nichts anderes, als der zum Begriff verdichtete Ausdruck unfehlbarer, keinerlei Ausnahme zulassender Konstanz im Ablauf unserer Vorstellungen. Was wir als notwendig eintretend ansehen, formulieren wir entweder physikalisch als Realgrund (naturnotwendig), oder logisch als Erkenntnisgrund (denknotwendig). Wir übertragen dabei die Gesetze der Assoziation innerhalb unserer Vorstellungswelt auf die hinzugedachte Bewegung dieses Außen. Neben dieser festen Ordnung, diesem logischen Fatum, dem das gefühlsmäßige, religiöse Denken die Bezeichnungen: Vorsehung, Prädestination, Kismet geliehen, das verstandesmäßige hingegen den Namen Determinismus beigelegt hat, beobachten wir eine zweite Ordnungsreihe im Ablauf unserer Vorstellungen, die viel lockerer, ungebundener und beweglicher erscheint. Diese zweite Ordnungsreihe zeigt zwar auch einen bestimmten Rhythmus im Ablauf der Vorstellungen, aber keinen starren und unveränderlichen wie die erste. Und diese zweite Ordnungsreihe stellt sich überall dort ein, wo wir diesen Ablauf der Vorstellungen unter den Gesichtspunkt des Zweckes rücken. Der Zweck verhält sich zum Mittel, wie die Ursache zur Wirkung, der Reiz zur Empfindung, der Grund zur Folge. Nur gehören die drei letztangeführten Kausalformen zur ersten Ordnungsreihe, die keine Ausnahme in der Abfolge des Bewußtseins zuläßt, während das Verhältnis von Zweck und Mittel wohl Ausnahmen gestattet. Anders ausgedrückt: logische, psychologische und physikalische Kausalität zeigen eine absolute, teleologische Kausalität zeigt eine nur relative Ordnung im Ab-

lauf unserer inneren Erlebnisse. Dort stellt der Assoziationsprozeß in unserem Bewußtsein eine konstante, hier eine variable Größe dar. Erst wenn man die teleologische Kausalität auf eine mechanische zurückführt, indem man Urteile weiter zurückschiebt und dem strengen Ursachenbegriff, der logischen Kategorie der Kausalität unterstellt, tritt Ausnahmslosigkeit der Geltung ein.

Ein Beispiel mag diesen Gedankengang erläutern. Auf einer Kegelbahn spielen seit Jahr und Tag dieselben Kegelfreunde, darunter Virtuosen und Stümper. Bei Figurenkegeln, wo der sogenannte „Zufall" (als „Fux" verspottet), eine sehr seltene Erscheinung ist, Uebung, Begabung, Gewandtheit und Aufmerksamkeit dagegen fast immer den Erfolg bestimmen, wird der Virtuose den Stümper tausendmal schlagen. Und alle Urteilsfähigen werden bei jeder Partie die bestimmte Erwartung hegen, der Virtuose werde den Stümper besiegen. Diese Erwartung im Ablauf unseres künftigen Erlebens gehört offenbar der zweiten Ordnungsreihe, der relativen, nicht der ersten, der absoluten an. Die Sicherheit der Voraussage ist eine abgeschwächte. Der Ablauf läßt sich nicht mit der Unfehlbarkeit der Voraussage von Sonnen- oder Mondfinsternissen bestimmen. Da der Zweck — Gewinn einer Figurenserie — durch verschiedene Mittel erreicht werden kann, das Spiel der Motive also ein reiches und bewegtes ist, so könnte es sich immerhin einmal ereignen, daß der Stümper zum 1001. Male die Partie gewänne, auch wenn die Erfahrung, d. h. der *wirkliche* Ablauf der Vorstellungen, tausendmal nein gesagt hat. Das ist auch der Grund, warum der Stümper in der Hoffnung auf das 1001. Mal immer wieder die Partie gegen den Virtuosen aufnimmt, ohne daß es ihm jemals einfiele, wie der Hund den Mond anzubellen, wie Xerxes den Hellespont zu peitschen, wie Don Quixote den Kampf gegen Windmühlen aufzunehmen, vom Fallgesetz etwa für sich eine Ausnahme zu fordern oder zu erwarten. Daß die Kugel so laufen muß, wie der Virtuose sie abgeschossen hat, d. h. an der mechanischen Kausalität der ihr mitgeteilten Bewegung zweifelt auch der Stümper nicht, wohl aber daran, ob der Virtuose neben der eingeübten Gewohnheit auch noch Stimmung, Laune, Zielsicherheit gerade diesmal so in sich vereinigt hat, wie sie erforderlich sind, um der Kugel die proportionale Bewegung und bestimmte Richtung zur Erreichung eines gegebenen Zweckes mitzuteilen. Der Zweifel und in seiner Folge das

Hoffen des Stümpers knüpft sich also nicht an die Erwartung der Durchbrechung der mechanischen, sondern nur an die Möglichkeit der Ausschaltung der teleologischen Kausalität.

Von hier aus übersieht man die psychologischen Ursprünge der mechanischen und teleologischen Deutungsweisen des Menschengeschlechts. Beide drücken den Grad der Sicherheit, die Vorausberechnung des Kommenden aus. Beide Deutungsweisen erweisen sich recht eigentlich nur als Geltungsgefühle für die Zukunft. Die kausale Deutung birgt das Geltungsgefühl der Unbedingtheit, der unfehlbaren Sicherheit, logisch ausgedrückt, des apodiktischen Urteils in sich, die teleologische Deutung hingegen, die auf Motive zurückgeht, welche sich aller Kontrolle, somit aller festen Vorausbestimmung entziehen, bietet nur die abgeschwächte Sicherheit eines hypothetischen Urteils dar: wenn du diesen Zweck erreichen wolltest, so müßtest du dich dieses probatesten Mittels bedienen. Aber ich brauche dieses Mittel weder zu kennen, noch zu wählen, selbst wenn ich es kennte, da andere Bestimmungsgründe für die Wahl anderer Mittel maßgebend sein können. Aus diesem Grunde sind menschliche Handlungen, die der teleologischen Kausalität von Zweck und Mittel unterliegen, nie mit unfehlbarer Sicherheit, wie das mechanisch-kausale Geschehen in der Natur, vorauszuberechnen, d. h. die von uns beobachteten Bewegungen der Menschen lassen im Ablauf unserer Vorstellungen keine so konstante Beziehung zurück, wie die Beobachtung des Sternenhimmels, eben *weil die Kausalität nach Motiven unserer Kontrolle unzugänglich ist.* Für das Naturgeschehen besitzen wir die sinnreichsten Apparate, die uns ermöglichen, seine Beziehungen in der konstanten Abfolge unseres Bewußtseins zu wägen, zu zählen und zu messen. Wir werden später den Nachweis führen, daß alles Zählen und Messen nur identische Urteile, Feststellungen von Beziehungsgesetzen im Ablauf unseres Bewußtseins enthalten. Gerade *daher* rührt ihre Sicherheit. Nicht so die vierte Form der Kausalität, die aus Motiven entspringende teleologische Kausalität. Hier besitzen wir nur die abgeschwächte Sicherheit von hypothetischen Urteilen, von Wahrscheinlichkeitsrechnungen, von Regeln, Rythmen, Typen menschlichen Handelns, nicht aber die unfehlbare Sicherheit von mathematisch-logischen Gesetzen. *Die Natur d. h. das hinausprojizierte Doppelbild unseres Ich, ist das Reich*

der Gesetze, die Geschichte das der Zwecke.

Die Erklärung der Konstanzen im Ablauf unseres inneren Erlebens nach Ursachen befriedigt das absolute Einheitsbedürfnis unseres Verstandes, die nach Zwecken beschwichtigt unser Streben nach einer Deutung des Sinnes menschlichen Zusammenlebens und Erfassung des Wertes menschlichen Zusammenwirkens. Dort ist die Einheit, hier die Mannigfaltigkeit, dort die Konstanz, hier die Variabilität, dort das Sein, hier das Tun, dort das Denken, hier endlich ist das Werten unser Problem. Das beharrlich Zusammen- und Nebeneinander-Gedachte hypostasieren wir, nach Ausschaltung alles Unterschiedlichen, zum Substanzbegriff, das beharrlich Nacheinander-Gedachte und eben dadurch in ein beharrliches Durcheinander Gedeutete abstrahieren wir zum Begriff der mechanischen Kausalität, das durch Motive Verbundene endlich verallgemeinern wir zur teleologischen Kausalität.

III.

In der zeitlichen Abfolge geht die teleologische Deutung der kausalen voraus. Der anthropomorphisierenden, mythologisierenden und personifizierenden Denkweise der alten Kulturen lag es unvergleichlich näher, die Verallgemeinerungen der inneren Erlebnisse nach persönlichen Motiven, denn nach unpersönlichen Ursachen oder Zuständen zu vollziehen. Die von innen gesehene Kausalität, die Motivation, wird anthropomorphisch in ein Außen projiziert, und so entstehen Fetischismus, Totemismus, Animismus, Naturbeseelung, Traumverkörperung als religiöse, Hylozoismus und mikro- wie makrokosmische Deutungen als erste philosophische Welterklärungen. Der Kausalbegriff selbst hat ja von Hause aus einen stark persönlichen Beigeschmack: er bildet sich empirisch wohl an Hammer und Amboß, wie etwa der Zahlbegriff an den Fingern. Späterhin arbeitet er sich allmählich an der Hand mythologischer Figuren, wie Moira oder Ananke, heraus, bis er im Begriff des unpersönlichen Naturgesetzes seine Abkunft aus Göttergestalten nach und nach verleugnet. Erst im Begriff des Naturgesetzes, wie er im 17. Jahrhundert die Eierschale des Mythologisch-Persönlichen endgültig zerbricht, ringt sich die vollendete Form der Kausalität zur Erkenntnis durch, nach welcher Naturgesetze keine ewigen Befehle sind, denen man gehorcht, sondern

ewige Zustände, denen man unterworfen ist[1]).

Erwägungen ganz anderer Art haben Alfred Vierkandt (Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 380 u. 464) zu ähnlichem Ergebnis geführt. Nach Vierkandt geht im wissenschaftlichen Leben die teleologische Denkweise der kausalen zeitlich voran. Beide sind Widerspiegelungen des als ruhend und unveränderlich gedachten Ich. Das Altertum denke vorwiegend *statisch*, die Neuzeit *kinematisch*. Nur sollte man dabei nicht vergessen, daß das statische Denken von Parmenides und Demokrit, das kinematische von Heraklit seinen Ausgangspunkt genommen hat.

Daß die Begriffe „wirkende Ursache" und „Zweck" ursprünglich gleicherweise von animistischen Vorstellungen abstammen, hat übrigens Mach klar gesehen[2]). Einen tiefgehenden Unterschied zwischen teleologischer und kausaler Untersuchung läßt Mach gar nicht gelten; er sieht vielmehr in der ersteren eine vorläufige, in der letzteren eine endgültige Erklärung. Den Ursachenbegriff möchte Mach lieber durch den Funktionsbegriff ersetzen; er hat aber gegen die „empirische Teleologie" im Sinne Coßmanns keine Bedenken.

Wir sehen in Ursachen sowohl als auch in Zwecken Denkbehelfe zur Orientierung in der Außenwelt — Ausflüsse unseres Sinnes für Ordnung. Um im bunten Wechsel des Geschehens und in der Mannigfaltigkeit der inneren Erlebnisse feste Orientierungspunkte zu gewinnen, schafft unser Einheitsbedürfnis — das Ich-Bewußtsein — auf dem Wege der Subsumtion, wie auf dem der Abstraktion, synthetisch zuerst, sodann analytisch, empirisch-induktiv zu Beginn, deduktiv bei höherer Reife, anfangs provisorische, späterhin definitive Ordnung. Die provisorische Ordnung kommt unter dem Gesichtswinkel des Zweckes, die definitive unter dem der Ursache zu stande. Wie Archivare oder Bibliothekare Dokumente oder Bücher einreihen, so ordnet das wissenschaftliche Denken Erlebnisse. Das vorwissenschaftliche Denken steht der Natur ebenso hilflos und täppisch gegenüber, wie ein Laie, der das British-Museum in London beträte, wenn durch Brand- oder Wasserschaden alle Bücher, Manuskripte und Dokumente wirr und chaotisch durcheinander geworfen wären. Wie

[1]) Vgl. m. Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie, Tübingen, Mohr, 1899, S. 255, 271 über Naturgesetz und Sittengesetz.

[2]) Analyse der Empfindungen, 2. Aufl. S. 70.

der Laie hier auf gut Glück dieses oder jenes Buch herausgreifen und sich darin festlesen würde, ohne die Uebung und die Kraft zu besitzen, die gewaltige Bibliothek wieder nach Rubriken, Zetteln, Alphabeten, kurzum nach Ordnungsprinzipien herzustellen, so steht der naive Denker der Universalbibliothek der Natur ratlos und unbeholfen gegenüber, bis Philosophie und Naturwissenschaft einen Katalog der Natur anfertigen.

Auch die Bibliothekare haben verschiedene Methoden, in die Vielheit Einheit, in den unübersehbaren Wust Plan und Zusammenhang zu bringen, indem sie Zettelkasten, alphabetische Methode, Fächereinteilung, Numerierung 2c. nacheinander ausprobierten, bis sie Methoden fanden, die sich als die besten und erprobtesten bewährten, um alsdann von der Bibliothekswissenschaft endgültig acceptiert zu werden. Ganz ähnlich erging es menschlichem Denken und Wissen, als es das kühne Wagnis unternahm, in den scheinbaren Zufall des Naturgeschehens Zusammenhang, in die unübersehbare Wirrnis Ordnung, in die verwirrende Vielheit Rubriken, Klassifikationen, Einteilungsformen, Prinzipien, zuletzt E i n e Einheit, endlich in das unenträtselbar scheinende Chaos den Kosmos zu deuten. Was dort Zettelkasten und alphabetische Ordnung leisteten, brachten hier Animismus, Anthropomorphismus, weiterhin Teleologie und Kausalität zuwege. Selbst die Einheit des Ich erscheint Mach (Analyse der Empfindungen, 2. Aufl., S. 22) als Zweckeinheit. Auch nach Aristoteles ist die Seele eine Entelechie oder Zweckeinheit. Ebenso hieß die Monade bei Leibniz ursprünglich Entelechie oder Zweckeinheit, bevor Leibniz den Terminus Monade fand.

IV.

Jede Methode ist genau so viel wert, als sie zureichende Erklärungsgründe für alles Geschehen in und um uns zu bieten vermag. Die biologische Aufgabe der Wissenschaft, sagt Mach (a. a. O., S. 26), ist, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige Orientierung zu bieten. Der geringste Grad von Ordnung ist offenbar der Arterhaltung förderlicher als völlige Unordnung. Und so stellen sich denn Kausalität und Finalität als die beiden großen Ordnungsprinzipien, gleichsam als Wissenschafts-Register alles Geschehens dar. Das e i n e Register — heiße man es, wie herkömm-

lich, Kausalität, oder mit Mach Funktion — ordnet alles Geschehen in Natur und Geist, in der organisierten wie in der nichtorganisierten Materie, in der belebten wie in der unbelebten Natur nach strengen Gleichförmigkeiten, nach immer in derselben Reihenfolge wiederkehrenden und in unserem Bewußtsein mit unfehlbarer Konstanz assoziativ ablaufenden Empfindungs- oder Vorstellungskomplexen. Diese Ordnung nennen wir eine unbedingte, keinerlei Ausnahme zulassende, also von außen gesehen eine naturnotwendige, von innen gesehen eine denknotwendige, kurz: eine definitive Ordnung.

Neben dieser endgültigen (kausalen oder funktionellen) Ordnungsserie läuft indes ein zeitlich älteres, aber minder wirksames Ordnungsmittel einher: die Einreihung alles Geschehens unter den Gesichtswinkel des Zweckes, sei es unter den eines persönlich gedachten Endzweckes der Substanz oder der Gottheit, und dann entsteht Finalität, sei es unter den unpersönlicher, mehr zuständlich gedachter Naturzwecke, und dann entsteht empirische Teleologie. Dort sollen die Absichten der Urkraft metaphysisch ergründet, hier nur die tatsächlich nach Zwecken sich vollziehenden Prozesse im Naturgeschehen gesammelt, registriert, nebeneinandergestellt und zusammengeordnet werden, um künftigen Forschern eine Handhabe zu bieten, wie sie bestimmte Erscheinungen, insbesondere Lebenserscheinungen am besten zu deuten und am sichersten auszumitteln vermöchten. In der Finalität soll also die Zweckbetrachtung eine definitive, in der empirischen Teleologie dagegen eine nur provisorische Ordnung herstellen. Mit dieser Einschränkung läßt auch Mach (a. a. O. S. 66, 67) die teleologische Betrachtung als Hilfsmittel der Forschung gelten. Gelänge der Nachweis einer Finalität oder des „Weltzweckes" fürs Universum ebenso lückenlos, wie für die Geltung der mechanischen Kausalität, so wäre damit, mit Kant zu sprechen, ein konstitutives Prinzip gewonnen, und nicht bloß ein regulatives oder gar nur ein heuristisches Prinzip.

In Wirklichkeit ist dieser Nachweis nie zu führen. Der große Lebenstraum aller an Leibniz orientierten Metaphysiker, es müsse dereinst gelingen, alle Kausalität nur als Spezialfall der Finalität aufzudecken, alle mechanischen Ursachen also in ewige Zweckgesetze aufzulösen, ist und bleibt ein Traum. Zweckmäßigkeit ist, wieder mit Kant zu sprechen, nur eine Betrachtungsform, kein konstitutives

Prinzip, oder eine provisorische, keine definitive Feststellung, wie Mach zeigt.

In der Welt der organisierten Materie, insbesondere innerhalb der Sphäre der lebendig organischen Natur, hat diese Zweckbetrachtung wie ihren psychologisch-assoziativen Ursprung, so auch ihre unübersteigliche Grenze. Die Betrachtungsweise nach Ursachen stellt eine absolute Ordnung innerhalb alles Weltgeschehens dar, die nach Zwecken nur eine relative Ordnung innerhalb des lebendigen Plasmas. Ausnahmslosigkeit der Geltung und unbedingte Sicherheit der Erwartung kommen daher nur der ersten, kausalen Ordnungsserie, nicht der zweiten, teleologischen zu. Nur die Ordnungsserie der Kausalität oder Funktion bietet uns Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit: Gesetze. Die zweite Ordnungsserie, die teleologische, die nur auf Lebenserscheinungen anwendbar ist, hat heuristischen Wert und eben darum nur empirische Geltung. Sie liefert uns Rhythmen des Geschehens, auffallende Uebereinstimmungen in den Lebensäußerungen, kurzum Typen und Arten, aber keine Gesetze des Geschehens.

Mechanismus und Teleologie sind nach alledem nicht auf ein aut-aut, sondern auf ein vel-vel gestellt. Für die nichtorganisierte Materie lehnen wir, genau so wie Descartes und Spinoza, richtig verstanden sogar auch wie Anaxagoras und Leibniz alle teleologische Betrachtung grundsätzlich ab. Sie hat sich dort als unzulänglich, mindestens als müßig und unnütz, wenn nicht geradezu als schädlich erwiesen. Wo wir, wie bei der nach mechanischer Kausalität begreiflich gemachten unbedingten Regelmäßigkeit der Bewegungsgesetze, die erste Ordnungsserie lückenlos anzuwenden vermögen, wäre es töricht, den minder sicheren und weniger zuverlässigen Denkbehelf der zweiten Ordnungsserie zu Rate zu ziehen. Teleologie ist eben nichts anderes als abgeschwächte Kausalität, abgeschwächt darum, weil sie eine Kausalität nach Motiven ist, diese aber sich unserer strengen Kontrolle entziehen. Unsere Fernrohre und Mikroskope weiten und schärfen uns zwar den Blick für die Welt des unendlich Großen und unendlich Kleinen; aber für den Mechanismus des tierischen Trieblebens oder menschlichen Motivspieles im Anpassen seiner Bewegung an das stärkste Motiv besitzen wir keinerlei technische Behelfe.

Die Betrachtungsweise der Zweckmäßigkeit orientiert uns also

nur dann über die Zusammenhänge des Geschehens in und um uns, wenn wir sie dort anwenden, wo wir sie erwarten dürfen. Ein Handeln nach Motiven dürfen wir aber nur erwarten, wenn und wofern Rudimente von Bewußtsein hervortreten, wie bei den Protisten. Schon in der Pflanzenwelt bringt uns die Zweckbetrachtung nicht gar weit, obgleich die empirische Teleologie, wie Coßmann gezeigt hat, in der Botanik noch etwelche Dienste zu leisten vermag. Hier aber findet die Anwendbarkeit der teleologischen Methode ihre äußerste, unübersteigliche Schranke: Plasma und Zelle heißen die Grenzpfähle, welche den Geltungsbereich der teleologischen Betrachtungsweise für immer einschließen. Jenseits dieser Grenze ist nur noch für die erste, konstitutive Ordnungsserie, deren Ablauf im Assoziationsprozeß unseres Bewußtseins mit unfehlbarer Konstanz sich einstellt, die also nicht nach der unkontrollierbaren Abfolge von Zweck und Motiv, sondern nach der unverbrüchlichen, in der bisherigen Erfahrung wenigstens noch niemals durchbrochenen Kausalreihe von Ursache und Wirkung Raum vorhanden.

Wir gelangen somit zu folgendem Ergebnis. Von den beiden Ordnungsserien des menschlichen Intellekts, welche uns eine Orientierung in uns selbst und in unserer Umwelt ermöglichen, hat die erste, die kausale, konstitutiven Charakter, gilt notwendig und allgemein, und nimmt den Rang eines unausweichlichen Denkzwanges, allgemeinen Begriffs, einer Idee oder, was dasselbe besagt, eines Gesetzes ein. Es verschlägt dabei wenig, ob man Kausalität mit Kant als aprioriſche Kategorie des Verstandes oder mit Hume als Denkgewöhnung begreift. Was für Naturmenschen einst bloße Denkgewöhnung war, ist uns durch Selektion und Vererbung Anschauungs- oder geradezu Denknotwendigkeit geworden, somit psychologisch notwendig und logisch allgemein gültig[1]). Die zweite Ordnungsserie, die teleologische Betrachtung, ist zwar als Denkbehelf älter, aber in ihrer Anwendbarkeit enger, in der Gültigkeit ihrer Urteile oder Aussagen beschränkter, in der Sicherheit ihrer Voraussagen minder zuverlässig, als die erste Ordnungsserie. Der Grad der Sicherheit beträgt dort 100 %, hier — infolge der Unberechenbarkeit der Motive

[1]) Ausführlicher habe ich darüber gehandelt: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte, 2. Auflage 1903, S. 352 und 554 ff.

— selten über 95 % der Voraussagen.

Durch kausale Ereignisketten sind wir befähigt, Sonnen- und Mondfinsternisse mit apodiktischer Sicherheit vorauszusagen, durch teleologische Ereignisreihen sehen wir uns bemüßigt, mit der annähernden, also abgeschwächten Sicherheit von Wahrscheinlichkeitsrechnungen fürliebzunehmen, uns also bei hypothetischen Urteilen zu bescheiden.

V.

Diese Degradierung der Teleologie zu einer Ordnungsserie zweiten Ranges und ihre Einschränkung auf die lebendig organische Natur bedeutet indes nur eine Einbuße an metaphysischem Ansehen und Gewicht. Dieser Verlust wird aber reichlich wettgemacht durch Gewinnziffern auf anderen Gebieten, wo uns wieder die kausale Erklärung im Stiche läßt, während die teleologische uns um so größere Dienste leistet — und dieses Gebiet ist die Physik der Gesellschaft oder Soziologie. Ist nämlich die Einheit des Ich, wie Mach annimmt, im wesentlichen nur eine aus dem praktischen Bedürfnis hervorgewachsene Zweckeinheit (Entelechie des Aristoteles), so ist die menschliche Gesellschaft, die sich wieder aus der Vielheit der Iche zusammensetzt, erst recht eine Zweckeinheit. Will man sich nun ebenso orientieren über die Zusammenhänge innerhalb dieser Zweckeinheit, wie etwa über die Ursacheneinheit in den Bewegungsgesetzen des Planetensystems (Gesetz der Schwere, Gesetz von der Erhaltung der Energie), so bietet uns die erste Ordnungsserie, die reine kausale, so gut wie gar keine Aufschlüsse, während die zweite, die teleologische, die Zusammenhänge der menschlichen Gesellschaft nach Zweckbetrachtungen so weit aufdeckt, daß sie uns den Sinn des Lebens und den Plan menschlichen Zusammenarbeitens aufhellt. Hier leistet die teleologische Betrachtung heuristisch die wichtigsten Dienste, zumal wir ohne dieselbe vollständig im Finstern umhertappen müßten.

In der Zweckeinheit menschlichen Zusammenwirkens kommt es eben nicht so sehr auf die ratio fiendi, essendi oder cognoscendi, sondern lediglich und ausschließlich auf die ratio agendi an. Die mechanische Kausalität erklärt uns das Sein der Außenwelt, die logische das Denken der Innenwelt, und erst die teleologische, aus Motiven hervorgegangene, das Handeln. Wollen wir zum Behufe unserer Orientierung in der Welt des Tuns ebenso danach

trachten, Gleichförmigkeiten aufzudecken und, auf Grund ihrer, Richtlinien für unser Handeln zu gewinnen, wie wir in den Gesetzen der formalen Logik einen Kanon fürs Denken und in den Naturgesetzen Kategorien des Seins zur Orientierung in der Welt des Geschehens und der Welt des Denkens gebildet haben, so können wir der teleologischen Methode schlechterdings nicht entraten. Heißt eben Teleologie: Causa nach Motiven, so können wir uns aus dem Chaos menschlichen Tuns nur dann einen Kosmos sozialer Regelmäßigkeiten konstruieren, wenn wir den Denkbehelf der zweiten Ordnungsserie, der Teleologie, herzhaft und konsequent zur Anwendung bringen. Ueberall dort, wo das Geschehen sich in ein Handeln verwandelt, wo also nicht bloß das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung, von Reiz und Empfindung, sondern wesentlich und vorzüglich das von Motiv und Zweck die Richtung des Geschehens, d. h. das Tun bestimmt, ist die teleologische Betrachtung nicht bloß wie in der Tier- und Pflanzenwelt zulässig, sondern die einzig gebotene und berechtigte. Die Geschichte ist eben, wie ich anderwärts ausführlich entwickelt habe[1]), ebenso das Reich der Zwecke, wie die Natur das Reich der Gesetze ist. Was wir Natur nennen, ist nichts anderes als subjektive Verdoppelung, als ein großer Universalphonograph, der uns nur die Melodien wiedersingt, die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben.

Um menschliches Tun im Zusammenhange zu begreifen, die Gruppenhandlungen von Individuen zu klassifizieren, das Zusammenwirken der Teile zu einem gemeinsamen Zwecke, nach dem Vorbilde des menschlichen Organismus, subsumierend und rubrizierend unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen, dazu bedarf es der teleologischen Betrachtungsweise und nur ihrer. Das Phantom geschichtlicher Gesetze, wie es Buckle vorschwebte, ist längst in Nichts zerronnen[2]). Mit diesem Irrwisch haben wir uns zum Glück kaum noch ernstlich zu befassen. Nicht Naturgesetze, nicht mechanische Kausalität, sondern Zweckgesetze, teleologische Kausalität, das Handeln nach Motiven, sind die letzten elementaren Bestimmungsgründe menschlichen Zusammen-

[1]) An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Tübingen. Mohr, 1899, S. 16 ff., besonders S. 20 und oben S. 50.

[2]) Vgl. die soz. Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. Stuttgart, Enke, 1903, S. 55 ff.

wirkens. Und mag es auch hundertmal wahr sein, daß die zweite Ordnungsserie, die teleologische, uns keine strengen Gesetze im Sinne der Physik, sondern nur Regeln im Sinne der Grammatik, Klugheitsmaximen im Sinne der alten Gnomiker und der reinen Erfahrungsphilosophen, Verhaltungsweisen im Sinne des Rechtsgesetzes, Gesellschaftsaktes oder der Moralnorm anrät, so müssen wir wiederholt daran erinnern, daß jede Ordnung besser ist als totale Unordnung, jede Orientierung wertvoller als gar keine. Die teleologische Ordnungsserie ist gleichsam unser Lebensregulator, der Kompaß unseres Lebensschiffleins auf dem uferlosen Meere des Daseins.

Als Instinkt, Reflexbewegung und automatischer Akt wirkt das immanent Teleologische in uns dahin, daß wir auf Grund der in uns durch Selektion und Vererbung aufgespeicherten Gattungserfahrung ohne Ueberlegung, ohne Spiel von Motiven, wissen, wie wir im Interesse unserer Selbsterhaltung zu handeln haben. Durch Vererbung empfangen wir von den Vorfahren gleichsam das biologisch-psychologische Minimum, um uns im Kampf ums Dasein erfolgreich behaupten zu können. Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung, Aufmerksamkeit, Phantasie, Begriffsbildung stellen weitere, höhere Etappen einer bewußt werdenden Zwecksetzung dar, die uns diesen Kampf erleichtern und die Herrschaft auf unserem Planeten sichern sollen. Die Erkenntnisfaktoren garantieren uns gleichsam das logische Minimum zum Behufe unserer Selbstbehauptung als vernünftiger Wesen. Endlich sind gesellschaftliche Gebilde, soziale Schichtungen und Gliederungen, kirchliche Institutionen, rechtliche, politische und staatliche Einrichtungen, Staatenbündnisse und Bundesstaaten zuständlich gewordener menschlicher Gattungsgeist. Religionen, Rechts- und Moralsysteme setzen gleichsam das ethische Minimum zur Behauptung unserer sozialen Selbsterhaltung fest. In der Sprache Hegel's heißen diese geschichtlich gewordenen Institutionen objektiver, in der von Karl Marx geronnener Geist. Nur sieht Hegel in diesen geschichtlichen Gebilden einen rein logischen, Marx einen mechanisch-kausalen, wir hingegen sehen in allen Offenbarungsformen menschlichen Zusammenwirkens, in den öffentlichen Einrichtungen und durch die stillschweigende Zustimmung aller sanktionierten sozialen Gestaltungen, lediglich Zweckgebilde, d. h. einen teleologischen Prozeß. Die soziale Notwendigkeit ist nur aus der Bewußtheit der gemeinsamen Zwecke

abzuleiten; sie ist eine Zwecknotwendigkeit, keine Naturnotwendigkeit[1]).

VI.

Orientiert uns die kausale oder (mit Mach) funktionelle Methode über diejenigen Regelmäßigkeiten menschlichen Zusammenwirkens, welche, wie etwa der Chemismus und Mechanismus, das Energiegesetz oder die Aequivalenzformel, für alles Daseiende, also auch für Menschen ausnahmslos gelten, so zeigt uns die Statistik, insbesondere die Moralstatistik, eine andere Serie von Regelmäßigkeiten auf, welche, wie die Geburten-, Todes-, Brand-, Mord-, Diebstahlstatistik beweist, auch mit einer gewissen Konstanz wiederkehren, aber nicht mit der Sicherheit der Erwartung von 100 %, wie Physik und Chemie sie bieten, sondern etwa 80—82 % wie Meteorologie oder 90—95 %, wie einzelne Gruppenhandlungen der Moralstatistik.

Als die ersten Moralstatistiker — Pinel, Quételet, v. Oettingen, — die genannten Konstanzen in der Wiederkehr menschlicher Gruppenhandlungen, welche übrigens schon Kant mit merkwürdigem Weitblick erkannt und in seiner Geschichtsphilosophie gebührend berücksichtigt hat, zahlenmäßig festgestellt hatten, war die allgemeine Verblüffung so groß, daß man in der ersten Entdeckerfreude gar voreilige Schlüsse gezogen hat. Man folgerte nämlich vielfach aus diesen moralstatistischen Konstanzen, daß nunmehr der endgültige Beweis für den Determinismus zahlenmäßig erbracht sei. Die Milieutheorie Taine's, die Kreislauflehre Moleschott's und die Rassenkampflehre von Gumplowicz zogen aus den aufgedeckten Gleichförmigkeiten menschlicher Gruppenhandlungen, wonach selbst versehentlich adresselos in den Briefkasten geworfene Briefe eine gewisse Konstanz pro Jahr und Kopf der Bevölkerung aufzeigen, die temperamentvolle Generalisation: das soziologische Ei des Columbus sei jetzt gefunden! Der Mensch ist jetzt auch in seinen Handlungen der mechanischen Kausalität unterstellt.

Die Statistik verwandelte sich in der konsequenten Milieutheorie zu einer Mechanik der Soziologie. Die 4—5 %, welche der Moralstatistik, selbst in ihren gelungensten Nachweisen, bis zu den 100 % der absolut regelmäßigen Wiederkehr fehlten, wurden achselzuckend als quantité négligeable ausgeschaltet; die unbequemen Brüche wurden mit einem bequemen Schwamm einfach weggewischt. Nach und

[1]) Soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. 1903, S. 48.

nach lehnte sich indes die soziologische Opposition gegen dieses neue Fatum auf, gegen diese moralstatistische Prädestination zur Sünde, welche den Menschen zur „Null und Marionette", zum mechanischen Produkt von Klima und Bodenbeschaffenheit, von Rasse und Umgebung, von Vererbung und Charakter herabdrückte. Unter dem Wahlspruch „le statistique, c'est un mensonge en chiffres" wurde die Gültigkeit der moralstatistischen Voraussagen stark angezweifelt, jedenfalls der unbedingte Determinismus, der fatalistische Zwang in der widerstandslosen Abhängigkeit des einzelnen von seinem Milieu rundweg abgelehnt.

Und hier stoßen wir nun auf die moderne, energetische Fassung des Problems der Freiheit. Im Gegensatz zu jenen Deterministen, welche auf Grund der Moralstatistik den strengen spinozistischen Determinismus für zahlenmäßig erwiesen erachten, finden wir gerade durch die Moralstatistik das Gegenteil des strengen, ausnahmslos gültigen Determinismus bestätigt. Wir legen eben nicht, wie jene, das Schwergewicht auf die 95% der übereinstimmenden, sondern gerade auf die 5% der nicht übereinstimmenden Fälle. Gehörte die Kausalität menschlichen Zusammenwirkens der ersten Ordnungsserie, der mechanischen an, wie spinozistisch gerichtete Deterministen annehmen müssen, so dürfte die Regelmäßigkeit der Wiederkehr sozialer Phänomene kein Manko von 5—15% aufweisen, sondern, wie physikalische und chemische Phänomene, 100% betragen. Das ist indes nie und nirgends der Fall. Die günstigste Uebereinstimmung kommt bei genauem Nachweisen über ca. 95% der Wiederkehr sozialer Massenerscheinungen nicht hinaus, folglich beweisen nicht die 95% der übereinstimmenden Fälle den strengen Determinismus, sondern umgekehrt beweisen die fehlenden 5% die Freiheit.

In 95% der Fälle etwa handelt das menschliche Individuum nach Motiven, die es seiner Gruppe, Klasse, Kaste, Rasse, Religion, Nation, seinem Beruf, Rang, Stand, Volk, seinem Freundeskreis oder seiner Lektüre, kurz seiner Umgebung („Umwelt") entnimmt. Aber in 5% aller beobachteten Fälle stimmt das Milieu-Exempel nicht, weil das Individuum im Spiel seiner Motive manches Unkontrollierbare und Inkommensurable einschiebt, das aller Schematisierung spottet, allem Milieu-Zwang Hohn spricht, mithin strenge Gesetzmäßigkeit und unfehlbare Gültigkeit der Voraussagen menschlicher Handlungen ausschließt. Aus alledem folgt, daß die Gleichförmigkeiten innerhalb der

sozialen Gebilde, die niemand bestreiten wird, der ein moralstatistisches Werk je vor Augen gehabt hat, keine absolute, sondern relative, keine endgültige, sondern vorläufige Orientierung gewähren, keine Gesetze von strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern nur Rythmen oder Typen des Geschehens zulassen[1]).

Hier leistet nun die teleologische Methode heuristisch Unentbehrliches. Wie uns die Instinkte Orientierung für unser ganzes Triebleben und unbewußtes Erleben, die Gesetze der formalen Logik Orientierung über unsere gesamte Gedankenwelt oder unser bewußtes Erleben gewähren, so verschaffen uns Zweckgesetze oder teleologisch abgeleitete Regeln Orientierung über das, was wir im Interesse unserer Selbst- oder Arterhaltung *sollen*. Die soziale Teleologie wirkt im höchsten Sinne arterhaltend, sofern sie uns für das *Spiel unserer Motive, worin allein unsere Freiheit besteht*, empirisch abgeleitete Regeln, Zweckmäßigkeitserwägungen, Gattungserfahrungen über die nützlichsten, lebenerhöhenden, also arterhaltenden Formen menschlichen *Handelns* in Bereitschaft hält, aber auch Hemmungsmotive für die Unterlassung schädlicher Handlungen zur Verfügung stellt. Das Spiel unserer Motive, welches die Moralstatistik in ihren 5—15 % der festgestellten abweichenden Fälle nur registriert, wie der Zeiger die Zeit, bewegt sich in den engen Grenzen von 5—15% der vom Milieu abweichenden Fälle. In dieser Wahl des Motivs, bei welcher das *stärkste* Motiv psychologisch freilich immer den Ausschlag gibt, liegt unsere Freiheit dem Milieu gegenüber beschlossen. Von außen gesehen, d. h. im Verhältnis zur Umgebung, sind wir frei, sofern wir empirisch nachweisen können, daß unser Spiel der Motive dem Milieu in 5—15% der konstatierten Fälle tatsächlich Widerstand entgegengesetzt. Von innen gesehen, psychologisch, vom Standpunkt des stärksten Motivs betrachtet, sind wir frei nur, wie es Gott bei Spinoza ist, nämlich als Causa sui, sofern wir keinem Zwang von außen, sondern nur einer Nötigung von innen unterliegen. Die erste Ordnungsserie, die mechanische Kausalität, gilt also von der gesamten (belebten und unbelebten), die zweite, teleologische, hingegen nur von

[1]) Vergl. darüber meine „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", 2. Aufl. 1903, S. 407 ff., und „Wende des Jahrhunderts". Versuch einer Kulturphilosophie. 1899, S. 179, 194 ff.

der lebendig organischen Natur. Freiheit endlich heißt nichts anderes als: Spiel von Motiven. In unserem Mechanismus und Chemismus sind wir Menschen der mechanischen, in unseren vitalen Funktionen der teleologischen Kausalität unterworfen. In unserem sozialen Zusammenwirken endlich, das nicht, wie bei Herdentieren, durch den Instinkt vorgeschrieben, sondern mit wachsendem Bewußtsein von der menschlichen Vernunft, also einem System von anspornenden oder hemmenden Motiven, reguliert wird, kommt jenes bescheidene Maß von Freiheit zum Vorschein, das uns von der Tierwelt abhebt und zu Lebewesen höchster Ordnung stempelt. Durch unsere Ordnungsserien oder Interpretationsformen sind wir befähigt und befugt, uns den Weltzusammenhang so zurechtzulegen, wie wir ihn behufs Beherrschung unseres Planeten brauchen. Das Weltbild, das uns früher die Religionen in mythologischer Gewandung gezeichnet, die Wissenschaften zuletzt in mathematische Verhältnisse gezwängt haben, orientiert uns über Sinn und Plan im Zusammengreifen aller auf unser Bewußtsein einwirkenden Faktoren dergestalt, daß wir uns heute ganz anders und in ungleich sicherer Weise auf diesem Planeten zurechtfinden, als dies seitens unserer Vorfahren vermittelst der ihnen geläufigen mythologischen Interpretationen geschehen ist. Jedes Weltbild ist genau so viel wert, als es uns Sicherheit in der Behauptung unseres Daseins, Stetigkeit in der Verfolgung unserer Ziele und Klarheit in der Erfassung unserer Aufgaben gewährt. Zu diesem Behufe konstruieren uns die Philosophen von der jeweiligen Höhe menschlicher Einsicht aus solche Weltbilder. Sie verdichten die Summe menschlichen Wissens zu obersten Erkenntnissen und stellen uns diese Zusammenfassungen als Ideale der Weltbegreifung: Naturgesetze, oder der Lebensführung: Sittengesetze gegenüber. Solche Ideale haben den Wert von Musterbildern oder Wegleitungen. Was dem Wüstenwanderer der Stand der Sonne, was dem Schiffskapitän der Kompaß, das sind dem tastenden, irrenden, zweifelnden Menschen die philosophischen Weltbilder. Sie orientieren ihn über den jeweiligen Stand menschlicher Einsicht in den Weltzusammenhang und deuten eben damit den Weg an, den jeder von uns einzuschlagen hat. Wenn wir vermittelst unserer Interpretationsformen des Weltgeschehens erreichen, daß wir die Herrschaft auf unserem Planeten gewinnen, so kann der eingeschlagene Weg unmöglich ein falscher sein.

B.

Der Sinn des Erkennens.

(Zur Psychologie der philosophischen Systembildung.)

V.

Erkenner und Bekenner.

Dem unaufhebbaren Gegensatz von Verstand und Gefühl entspricht innerhalb der philosophisch wirksam gewesenen Systembildungen ein Doppeltypus von Denkern: subjektive Symptom- oder Temperament-Denker und objektive, Zusammenhänge erfassende Verstand-Denker. Die einen philosophieren gleichsam mit Herz und Gemüt, die anderen nur mit dem Kopf. So sind Mystiker und Romantiker durchweg Temperament-Denker. Gefühlsüberschwang und volle Entfaltung der Persönlichkeit sind ihnen zum Leben unentbehrlich. J'étouffe dans l'univers, schreibt der Erzromantiker Rousseau; und er läßt seinen savoyischen Vikar sagen: „Ich entdecke Gott überall in seinen Werken; ich fühle ihn in mir. Aber sobald ich ihn an sich selbst betrachten will, sobald ich frage, wo und was er, welches sein Wesen sei, dann gelingt mirs nicht." Nach Rousseaus Geständnis sind seine Werke recht eigentlich nur Siegelabdrücke seiner Persönlichkeit. Etwas Aehnliches deutet Fichte, der Titan unter den Idealisten, mit dem Wort an: Welche Philosophie einer hat, hängt ganz davon ab, was für ein Mensch er ist. Ebenso muß das von Windelband ein „glänzendes Mosaik" genannte, von Kuno Fischer als künstlerische Konzeption aufgefaßte System Schopenhauers als starker Ausdruck seiner Persönlichkeit begriffen werden. Nietzsche, der letzte Ausläufer der Romantik und vollendete Typus eines Temperament-Denkers, sagt es mit dürren Worten: „Meine Schriften reden nur von meinen Ueberwindungen" „Mihi ipsi scripsi". Er nennt seine Bücher Erlebnisse, die „erlebtesten" Bücher. „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit." Nietzsche sieht vielmehr in jeder großen Phi-

losophie „nur das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires."

Dieser Bekenntnisphilosophie steht nun seit Sokrates eine Erkenntnisphilosophie, der Intellektualismus oder Rationalismus gegenüber, die nicht dem überflutenden Drange nach Offenbarung der eigenen Persönlichkeit, sondern dem Trieb nach Erkennen, dem bewundernden Anstaunen (ἐπὶ τὸ θαυμάζειν) der gesetzmäßigen Zusammenhänge in Natur und Geist entspringen. Jene deuten das All in ihr Ich hinein. Diese lassen das eigene Ich ins All aufgehen. Beide vollziehen, wie dies im Grunde alle Philosophen tun, subjektive Verdoppelungen, indem sie ihr Ich nach außen projizieren und in den Weltzusammenhang deuten; nur treiben die einen Mikrokosmos, die anderen Makrokosmos. Den Romantikern ist das Individuum alles, die Gattung nichts; den Idealisten bedeutet die Gattung alles, das Individuum nichts. Jene stellen ihre Persönlichkeit so sehr in den Vordergrund, daß ihr Ich ihre Werke vollständig überschattet. Diese lassen die Persönlichkeit vollkommen hinter die Werke zurücktreten. Den Bekenntnisphilosophen ist es in erster Linie um eine Analyse ihrer eigenen Person, den Erkenntnisphilosophen nur um Sinn und Deutung des Weltzusammenhanges zu tun. Und der gute Melanchthon meint deshalb, jeder denkende Mensch müsse genau so Anhänger eines vernünftigen philosophischen Systems wie jeder zivilisierte Mensch Bürger eines bestimmten Staates sein. Doch hat unter den reinen Verstandes-Denkern, die, wie Descartes, Spinoza, Hume, Berkeley oder Kant, ihre Persönlichkeit in ihre großen systematischen Werke nur selten redend einführen, für die Leidenschaftlosigkeit des wahrhaft philosophischen Stiles niemand so scharfe Merkworte gefunden wie Spinoza, der selbst die menschlichen Affekte, in denen ja das eigene Wohl und Weh mit zum Ausdruck gelangt, zu behandeln sich vornimmt, als wenn er es mit „Linien, Flächen und Figuren" zu tun hätte.

Wie Schelling der Philosoph der Romantik war, so ist der Temperament-Denker Nietzsche der Neoromantiker unserer Tage. Gefühle, Energien, Neovitalismus, Zweckbetrachtung, Unbewußtes, Spiritismus, Okkultismus, Wille zum Leben, Wille zur Macht, — kurz: Mystizismus in allen Formen und Tonarten steht wieder einmal im Mittelpunkt literarischer Erörterung, während logisch-mathematisches

Denken, strenger Ordnungssinn, anders ausgedrückt: das Bewußtsein und seine notwendigen Gebilde, als blasse Schatten und leere Schemen denunziert werden. Der „letzte Rauch der verdunstenden Realität" sind in Nietzsches Augen jene allgemeinen Begriffe, die der menschliche Intellekt im Interesse der Selbst- und insbesondere in dem der Arterhaltung zu bilden strebt. Was der Geist als „Ursache an sich" herausdüftelt, ist in Nietzsches Augen das „Dünnste und Leerste"; denn „die scheinbare Welt ist die einzige, die wahre Welt ist nur hinzugelogen". „Unsere Sinne lügen überhaupt nicht. Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer u. s. w." Die mit Schopenhauer einsetzende Unterschätzung des Logischen wird von Nietzsche auf die Spitze getrieben. Die Vernunft ist ihm nur noch ein grammatisches Vorurteil. Der Sensualismus kommt wieder obenauf. Nicht Ideen, Gattungen, allgemeine Begriffe, logische Gesetze künden uns die Wahrheit, sondern Empfindungen, Instinkte, Triebe. Der Nominalismus erhebt sich wieder einmal gegen den Realismus. Hie Aristipp und Antisthenes, hie Plato; hie Hume und Condillac, hie Spinoza, Leibniz und Kant; hie Czolbe, Feuerbach und Strauß, hie Lotze, Fechner und Wundt; hie Avenarius und Mach, hie Renouvier, Cohen, Natorp; hie Herbert Spencer, der Erkenner, hie Friedrich Nietzsche, der Bekenner.

Die Erkenntnisdenker forschen nach den letzten Gründen alles Denkens und Seins, suchen jedes Einzelgeschehen in den großen Weltzusammenhang gesetzmäßig einzuordnen und bevorzugen deshalb kausale Erklärungen, die jede Abbiegung von der ewigen Weltordnung oder Abirrung von der regelrechten Entwickelungslinie ausschließen. Die Bekenntnisdenker dagegen fühlen sich nur heimisch in der Welt der Zwecke und Werte. Ihr Problem heißt nicht: Erkennen, sondern Handeln. Mit Nietzsche verlangen sie vom Philosophen, daß er Werte schaffe; denn sein Erkennen sei ein Schaffen. Der Philosoph ist ihm Befehlender und Gesetzgeber; sein Wille zur Wahrheit ist am letzten Ende Wille zur Macht. Hier sieht man im Philosophen „den notwendigen Menschen des Morgens und Uebermorgens", dessen Feind jedesmal das Ideal von heute ist. Zarathustra drückt die Hand auf Jahrtausende wie auf Wachs. Was Rousseau einst gegen Voltaire und die einseitige Verstandeskultur der Aufklärer vorbrachte, führt

Nietzsche gegen Straußens Bildungsphilisterium, gegen wissensstolzen Historismus, philologischen Dünkel und gegen Intelligenz-Hochmut ins Treffen. Wie sich zu allen Zeiten die Mystik gegen die Logik, das Gefühl gegen den Verstand, die Romantik gegen den Rationalismus, der Geist gegen den Buchstaben, das Leben gegen die Theorie, die Persönlichkeit gegen die Gesamtheit, Religion gegen Philosophie, Kunst gegen Wissenschaft auflehnte, so stemmt sich in Nietzsche wieder einmal die Bekenntnisphilosophie der Erkenntnisphilosophie trotzig entgegen.

Der triebhafte Drang zur philosophischen Weltbegreifung, den Kant ein untilgbares metaphysisches Bedürfnis der Menschennatur, Schopenhauer den „Willen zum Erkennen", Nietzsche den „Willen zur Wahrheit" oder den „Willen zur Macht" nennt, ist im Grunde nichts anderes als: Wille zur Ordnung. Unser Ich, dessen Grundfunktion die Vereinheitlichung des Mannigfachen innerhalb der uns gegebenen Erlebnisse bildet, nötigt uns zunächst die eigene Einheit auf und borgt sie dann gewissen Erlebnis-Komplexen, die eine Regelmäßigkeit aufweisen, sei es im Neben-, Nach- oder Durcheinander. „Sein" heißt, vom Standpunkt unserer heutigen Erkenntnistheorie betrachtet, kein Erkennen von absoluten Gegebenheiten, sondern nur ein Erkennen von konstanten Beziehungen innerhalb unserer Erlebnisse. Die Zusammenfassung aller Mannigfaltigkeit zur Einheit des Ich ist eine die Art erhaltende Funktion, der wir die Herrschaft auf unserem Planeten verdanken. Die Erkenntnisdenker decken nun diese festen Beziehungskomplexe auf. Ihr Wille zur Ordnung kommt darin zum Ausdruck, daß sie die ewigen Gleichförmigkeiten im Ablauf unserer Bewußtseinsphänomene in mathematisch-logische Formeln umsetzen. Sie deuten die angenommene Einheit ihres Ich in das Universum hinein. Ihr Ordnungsinn ruht nicht eher, bis alles Naturgeschehen restlos erklärt, also auf oberste Beziehungsgesetze zurückgeführt ist. Deshalb lehnen sie sich instinktiv gegen alle Finalität (End- oder Zweckursachen) in der Natur auf, weil die Zweckbetrachtung ihrem mythologisch-personifizierenden Ursprung nach zwar älter ist als die kausale, aber auch lückenhafter und willkürlicher. Zweckursachen haben noch stark anthropomorphen Beigeschmack; sie generalisieren meist Motive und Handlungen von Menschen, nicht unpersönliche Zustände und konstante Beziehungen des Naturgeschehens.

Anders die mechanische Kausalität, bei der das Persönlichkeitmoment so weit ausgeschaltet ist, wie es uns Menschen, die wir das Anthropomorphisieren nie bis auf den letzten Rest zu tilgen vermögen, nur irgend möglich ist.

Jetzt versteht man auch, warum Erkenntnisdenker die mechanische Welterklärung und die mathematische Methode bevorzugen, während die Bekenntnisdenker meist zur teleologischen hinneigen und biologische Argumente ins Feld führen. Jene wollen eben Ordnung in das Sein und Denken, diese Ordnung in das Handeln deuten; jene treibt der immanente Ordnungsinn, den wir uns im Kampf ums Dasein als tauglichste Waffe angeeignet haben, zu Naturgesetzen oder, was auf dasselbe hinausläuft, zu ewigen Ideen; diese drängt das ebenso immanente Persönlichkeitsbedürfnis zur Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Wert des Daseins und dem Zweck aller Kultur. Die Erkenntnisdenker suchen daher vorwiegend den Zusammenhang des Universums, die Bekenntnisdenker den Sinn der menschlichen Kultur zu ergründen; jene forschen nach letzten Kausalerklärungen sub specie aeternitatis, diese nach Zwecksetzungen sub specie vitae.

Zur Klärung der Geister und zur Beschwichtigung der durch unsere Gefühlsphilosophen leidenschaftlich erregten Gemüter brauchen wir dringend eine Psychologie der philosophischen Systembildung. Der immanente Ordnungtrieb der Menschennatur, der das Dasein einer Philosophie als ordnender Begreifung aller Zusammenhänge in Natur und Geist erklärt, und eben damit teleologisch rechtfertigt, darf vor der Persönlichkeit der Philosophen selbst nicht Halt machen. Die einzelnen Systeme dürfen nicht als plötzliche Eingebungen, willkürliche Konstruktionen, gleichsam als aufleuchtende Gedankenmeteore oder psychologische „Wunder", als übernatürliche „Inspirationen" aufgefaßt werden. Auch für dieses „Wunder" gilt Spinozas Wort, es sei, wie aller Zufall, ein „asylum ignorantiae". Wir sehen vielmehr das Wunder aller Wunder nur darin, daß es für uns kein Wunder mehr giebt. Wir suchen zu zeigen, wie der Ordnungsinn logisch-mathematisch angelegter Naturen sich im Erkenntnisdenken offenbart, während der Abwechselungstrieb des gefühlsmäßigen Denkens in Fragmenten, Aperçus und Aphorismen sich zu entladen pflegt, eben damit aber das Bekenntnisdenken zu Tage fördert. Der Nachweis eines festen Rhythmus der philosophischen Systembildung durch

Erkenntnisdenker und Bekenntnisdenker läßt sich philosophie-geschichtlich führen. Ein umfassender Ueberblick über alle großen Systembildungen zeigt den stetigen Pendelschlag des Gedankens zwischen Nominalismus und Realismus, zwischen Kausalität und Finalität, zwischen Mechanismus und Dynamismus, zwischen Materialismus und Energetik, zwischen Sensualismus und Idealismus. Beobachtet man dieses regelmäßige Hin und Her, so schwindet der Wunderglaube aus der Philosophiegeschichte und macht der Periodizität philosophischer Systembildungen Platz. Wie jedes Lebewesen das Erzeugnis von Klima und Bodenbeschaffenheit, von Wasser, Luft, Licht und Nahrung, von ererbten Instinkten und erworbenen Anpassungen an die Umgebung ist, so wird eine einstweilen nur als pium desiderium vorhandene Milieutheorie in der Philosophiegeschichte die einzelnen Philosophen und ihre Systeme aus natürlichen psychologischen Bedingungen abzuleiten suchen. Erst dann kann Hegels Behauptung, auf die wir noch zurückkommen, an den philosophiegeschichtlichen Einzeltatsachen wahr werden: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten", so daß uns die Geschichte der Philosophie nicht mehr als verwirrende Galerie von Willkürlichkeiten, Schrullen und Irrtümern abschrecken, sondern als Pantheon ewiger Gedanken anziehen wird.

Wir erfüllen nur eine unausweichliche Forderung unseres immanenten Ordnungssinns, wenn wir, wie in Natur und Geist, so auch in Theorien und System der Denker Zusammenhang deuten. Gelingt es uns auch nicht, wie Hegel einst kühn geträumt hat, strenge logische Gesetzmäßigkeit innerhalb der einzelnen Systembildungen lückenlos und ungezwungen aufzudecken, so wollen wir wenigstens einen Anlauf nehmen zur Feststellung von naheliegenden Periodizitäten, zur Registrierung von Rhythmen in den philosophischen Systembildungen. Alle „Gesetze" sind anfangs ja ganz bescheiden von solchen Gleichförmigkeiten ausgegangen. Alle begannen ihre Laufbahn als beobachtete Regelmäßigkeiten: als Gleichmäßigkeiten im Ablauf unserer Vorstellungen, als konstante Simultan-Apperception im zusammenhängenden Nebeneinander, im Bewegungsrythmus der Aufeinanderfolge des Geschehens, als Typen, Arten und Gattungen in den übereinstimmenden Lebensäußerungen der organisierten Materie. Haben Naturgesetze oder Allgemeinbegriffe die Zweckbestimmung, uns über

alles Geschehen um und in uns an der Hand kausaler Erklärungen zu orientieren und moralische Gesetze oder Ideale den Sinn, dem menschlichen Handeln als Wegleitung und Zielsetzung zu dienen, so bedarf es eines orientierenden Ueberblicks über die Welt ewiger Gedanken.

Die hier versuchte Klassifizierung der Systeme nach dem (etwas groben) Grundschema von Erkenntnis- und Bekenntnisdenkern, von Verstandes- und Gefühlssystemen, und die Ableitung dieses Schemas aus dem zum Zweck der Orientierung im Universum von uns ausgebildeten Ordnungssinn läßt uns vielleicht einen ersten, zaudernden Schritt zu einer Psychologie philosophischer Systembildungen wagen. An großen Gedankendichtungen fehlt es uns wahrlich nicht. Der Erkenntnisdrang sollte sich daher heute weniger darin äußern, daß er sich verleiten läßt, zu hundert vorhandenen Systemen noch eins hinzuzufügen. Vielmehr sollte man auf Grund der philosophiegeschichtlichen Forschung die schon vorhandenen Systeme so zu rubrizieren und zu klassifizieren suchen, daß ihre tieferen psychologischen Triebfedern offenbar werden. An dieser Stelle nur ein bescheidener Ansatz zu solcher Psychologie der Systembildung: stark entwickelter Ordnungssinn bildet Erkenner, stark entwickeltes Temperament und lebhafter Persönlichkeitsdrang prädestinieren zum Bekenner.

VI.

Der Sinn des menschlichen Denkens.

Motto:
„Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Inneren."
(Wilhelm Dilthey).

„Jenseits von Gut und Böse" ist heute geflügeltes Wort. Nietzsche hat in dieser Titelgebung Tendenzen zusammengefaßt und auf einen stechenden, memotechnisch sich leicht einprägenden Ausdruck gebracht, wie sie dem denkenden Menschengeist seit Heraklit geläufig sind. Die frühere Formel für die Subjektivität aller Werturteile und Wahrheitskriterien, die sich Shakespeare-Hamlet nach dem Vorgange Montaignes zu eigen gemacht hat, lautete: Nichts ist gut an sich, nichts ist falsch an sich; erst der Verstand macht es dazu. Ein Aphorismus Heraklits lautet: Gut und Schlecht ist dasselbe. Aber selbst die Fassung des Shakespearschen Hamlet stellt nur eine Umbiegung der noch älteren, auf Epiktet, Epikur und letzten Endes auf Aristoteles zurückgehenden Beobachtung dar, welche man in die Worte kleiden könnte: Jenseits von Wahr und Falsch. Nichts ist wahr an sich, nichts ist falsch an sich: der Verstand macht es dazu.

Daraus folgt die Relativität aller Erkenntnis. Das Kriterium der Wahrheit kann nur im Urteil liegen. Denn die Prädikate „wahr und falsch" gibt es, so argumentiert schon Aristoteles, nur in Bezug auf Urteile. Urteilen aber ist eine Funktion des Verstandes, nicht der Sinne. Nicht die Sinne täuschen, wenn offenbare Phantasmagorien, Hallucinationen, Truggebilde, Sinnestäuschungen vorliegen, sondern der urteilende Verstand, welcher in solchen Fällen Schein mit

Sein verwechselt, und das falsche Urteil abgibt, die durch Sinneseindrücke vermittelten Vorgänge müßten in Wirklichkeit so sein, wie sie unseren Sinnen schienen. Die Urteilsfunktion ist eben das Urphänomen menschlichen Denkens. In diesem Sinne hat schon die pyrrhonische Skepsis — bei allem naiven Realismus bezüglich des Dingbegriffs — die Unerkennbarkeit der obersten Werte grundsätzlich und zuversichtlich behauptet[1]). Seit Helmholtz gebrauchen wir für diesen Gedankengang die Wendung: Was die Sinne uns an Zeichen der Außenwelt übermitteln, mag wirklich sein, aber es ist nicht notwendig wahr. Umgekehrt können reine Verstandesoperationen wahr sein, ohne mit der Wirklichkeit das Geringste zu tun zu haben. Die Sinne liefern die Kriterien der Wirklichkeit, der Verstand die der Wahrheit. Nach heißem Bemühen hat sich der philosophierende Menschengeist zu jener fundamentalen Einsicht durchgerungen, welche Locke zuerst aufgegangen war, daß wir nämlich einer psychologischen Gesetzmäßigkeit unterworfen sind, welche uns nötigt, die Außenwelt in einem bestimmten Zusammenhange, in geordneter Aufeinanderfolge, anzuschauen und zu begreifen, für uns also gesetzmäßig zurechtzulegen und zu interpretieren, gleichviel, ob sie sich in Wirklichkeit so verhalte, oder nicht. Denn wahr und falsch gibt es, wie uns Locke einmal und für immer eingeschärft hat, nur in Bezug auf Vorstellungen, nicht aber in Bezug auf Dinge. Die Außenwelt kann uns im günstigsten Falle — nämlich unter Zugrundelegung des kritischen Realismus — gegenständliche Wirklichkeit liefern, aber niemals vermag sie uns eine logische Wahrheit zu vermitteln, die sich ihrer Natur nach gar nicht auf Gegenstände, sondern nur auf unsere Vorstellungen dieser Gegenstände und ihrer Beziehungen richtet. Dinge können wirklich, aber niemals wahr, Vorstellungen allein wahr und wirklich zugleich sein. Gegenstände sind wirklich oder unwirklich, je nach der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Sinneseindrücke, aber wahr und falsch können nur Vorstellungen und ihre Verknüpfung im Urteil sein, je nach dem Entscheid des logisch-kritisch prüfenden Verstandes. Diese innere Notwendigkeit des Zusammendenkens ruht auf dem Untergrunde eines Anschauungs- oder Denkzwanges, einer φαντασία καταληπτική im Sinne der Stoa. Wir nehmen Gegenstände nicht so wahr, wie sie sind, sondern

[1]) Vgl. Raoul Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus in Wundts philos. Studien Bd. XX (1902), S. 284.

sie sind so, wie wir sie wahrnehmen, sagt Kant. Nicht wir richten uns nach den Gegenständen, sondern diese müssen sich, wie der Kopernikanische Standpunkt Kant's fordert, nach uns richten, um für uns Erfahrungsinhalt zu werden. Ihre oberste Prägung empfängt diese Gedankenreihe in der Kantischen Lehre: Naturgesetze sind letzten Endes Denkgesetze [1]).

Versteht man nun mit Kant unter Gesetzen nur solche Vorstellungsverbindungen, die notwendig und allgemein in einer eindeutig bestimmten Reihenfolge ablaufen, so lösen sich alle Naturgesetze, wie Schleiermacher und Helmholtz richtig gesehen haben, in oberste Generalisationen oder Gattungsbegriffe auf. Entstehen aber Gattungsbegriffe, wie die Logik früher annahm, durch Ausscheidung aller unterschiedlichen und Aneinanderreihung aller übereinstimmenden Merkmale bestimmter Vorstellungsgruppen seitens unserer „transzendentalen Einheit der Apperzeption", so leuchtet ein, daß wir die nunmehr gebildete oberste Generalisation — heiße diese nun Gestein, Pflanze, Tier oder, alles zusammenfassend, Welt — nur deshalb als Einheit denken müssen, weil wir, durch die unentfliehbare vereinheitlichende Funktion unseres Bewußtseins dazu gedrängt, vor der Bildung dieser obersten Abstraktion alles Unterschiedliche ausgeschaltet haben. Wir borgen jene Einheit, welche unser Bewußtsein durch Vereinheitlichung aller Vorstellungsinhalte in der Ichvorstellung zusammenfaßt, der Außenwelt.

Eine korrekt vollzogene, allen Regeln der formalen Logik gerecht werdende Abstraktion kommt einer komplizierten Rechnung gleich, deren Endsumme genau die nämliche bleibt, gleichviel nach welcher Methode die verschiedenen Mathematiker zu diesem Resultat gelangt sind. Es verschlägt dabei wenig, daß die neueren Logiker die Bildung von Allgemeinvorstellungen nicht mehr als „Heraussonderung von Teilen" begreifen. Denn uns interessiert in diesem Zusammenhange nicht die psychologische Entstehung, sondern nur die logische Gültigkeit der Allgemeinbegriffe.

Schon der Hobbes'schen Gleichung: Denken = Rechnen lag wohl der Gedanke zu Grunde, daß die Begriffsbildung in ihrer Addition von Empfindungen zu Begriffen und Subtraktion von Empfindungen

[1]) Vgl. auch W. Windelband, Präludien, 2. Aufl. 1903, S. 256. Naturgesetze sind allgemeine Urteile über die Succession seelischer Vorgänge.

aus Begriffen dem Grundschema alles Rechnens korrespondiert. Bei komplizierten Gleichungen gehen die Mathematiker in den Lösungsmethoden auseinander, aber im Resultat müssen sie zusammentreffen. Die Richtigkeit der Lösung wird durch die Uebereinstimmung in den Resultaten verbürgt. Wenn man vermittelst verschiedener Methoden immer wieder zum gleichen Resultat gelangt, so ist die Gewähr für die Richtigkeit der Lösung eine umso größere. Richtigkeit bedeutet also: Uebereinstimmung aller Kundigen im gewonnenen Resultat. Das Kriterium der Wahrheit heißt demnach: Allgemeingültigkeit. Ein durch zahlreiche Instanzen geprüftes und vermittelst verschiedener Methoden bestätigtes Resultat nennen wir ein notwendiges.

Das „Geltungsgefühl", wie es die neueren Logiker nennen, nimmt in demselben Maße an Intensität zu, als es von zuständigen wissenschaftlichen Instanzen Bestätigung erfährt.

Hier erhebt sich nun die Frage: Ist das so gewonnene Resultat deshalb notwendig, weil es allgemeingültig d. h. von allen Fachkennern nachgerechnet und bestätigt ist, oder ist umgekehrt die Uebereinstimmung nur deshalb erfolgt, weil das Resultat *an sich* notwendig war? Mit anderen Worten: Läßt sich die Notwendigkeit auf Allgemeingültigkeit oder diese auf jene zurückführen? Müssen wir bei diesem Dualismus der Merkmale: Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit stehenbleiben, wie bei dem ebenfalls von Kant geforderten Dualismus der Erkenntnisquellen: Sinn und Verstand? Oder sind diese beiden Merkmale „in ihrer letzten Wurzel" vielleicht identisch, wie es Kant ja auch für Sinnlichkeit und Verstand hypothetisch zuließ. Gibt es *zwei* Kriterien der Wahrheit oder nur eines? Und wenn beide Merkmale sich aufeinander zurückführen lassen: welches ist das primäre? Folgt die Notwendigkeit aus der Allgemeingültigkeit oder die Allgemeingültigkeit aus der Notwendigkeit?

Man kann diese Frage an ein ganz konkretes Beispiel anlehnen: Unser dekadisches Zahlensystem geht nach Untersuchungen John Bowrings seinem anthropologisch-ethnographischen Ursprunge nach auf die zehn Finger unserer beiden Hände zurück[1]). Es erhebt sich nun die Frage: Hat uns die Natur deshalb mit zehn Fingern ausgestattet, weil das dekadische System schon vorgebildet ist — gleichsam als

[1]) Vgl. Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur 1900, S. 631.

prästabilierte Harmonie der Zahlen — oder verdanken wir das dekadische System nur dem (zufälligen?) Umstande, daß wir zehn Finger haben? Ist das bei den Indern entstandene, von Phöniziern adoptierte dekadische Zahlensystem auf unserer Kulturlinie allgemeingültig geworden, weil es an sich notwendig, natürlich, in der Harmonie der Zahlenwelt präexistent ist, oder erscheint es uns nur deshalb natürlich und notwendig, weil es allgemeingültig geworden ist? Anders gewendet: heißt das Kriterium der Wahrheit: Allgemeingültigkeit, oder heißt es: Notwendigkeit? Vorausgeschickt sei, daß die Mathematiker erklären, man könne mathematische Operationen großen Stiles auch nach den früher gültig gewesenen Sieben- oder Zwölfzahlensystem vollziehen.

Die Beantwortung der Frage, ob logische Wahrheiten, Axiome der Geometrie, Funktionen der Algebra, sowie Gesetze der Physik und Biologie vor aller Existenz von Menschen schon vorhanden gewesen — (wo?) — und erst von den Menschen nachempfunden und nachkonstruiert worden seien, oder ob Axiome, Funktionen und Gesetze nur vom menschlichen Bewußtsein für menschliches Bewußtsein behufs ordnender Begreifung der Welt erzeugte Orientierungsmaßstäbe seien, trifft den Lebensnerv aller Philosophie. Und ich stehe nicht an zu erklären, daß der Universalienstreit des Mittelalters, an welchen die subtilsten Köpfe der scholastischen Dialektik allen Fürwitz gewendet, in Tat und Wahrheit das Rückgrat aller Philosophie ist.

Zum billigen Spott über das leere Stroh, das Realisten und Nominalisten Jahrhunderte hindurch angeblich gedroschen hätten, würden wir nur dann ein gegründetes Recht haben, wenn die Garben unserer eigenen Gedanken voll üppiger und saftiger Kerne steckten. Dem ist leider nicht so. Wir mühen uns um genau dieselben Probleme, wie die großen Denker der Antike, nur haben wir ihnen andere Benennungen gegeben. Wer der Gedankenbewegung unserer Gegenwart auf den Grund geht, wird sich der Einsicht nicht verschließen können, daß wir uns heute genau um dieselben Fragen in zwei Richtungen spalten, welche Plato und Protagoras zum ersten Male in monumentalen Linien gezeichnet haben. Cohen, Natorp, Bergmann und die Jung-Metaphysiker unserer Tage bekennen sich zum Idealismus Plato-Kantischer Prägung, während die Empiriokritizisten Avenarius'scher Richtung, sowie Mach, Stallo, Ostwald

u. a. die Fahne des Phänomenalismus Protagoras-Hume'scher Färbung hochhalten. Wir kämpfen um die gleichen Probleme mit anderen Terminologien. Wo der Scholastiker z. B. vom Willen Gottes handelt, da spricht Schopenhauer vom Willen in der Natur. Wo die Kirchenväter und später die Kalvinisten über Prädestination, Erbsünde, Gnadenwahl, über göttliche Präszienz und Providenz meditierten, wo der Astrologe Horoskope stellte und das menschliche Schicksal der Konstellation der Gestirne unterwarf, da sprechen wir heute von Kausalität und Determinismus, und meinen doch im Kerne dasselbe. Die genannten patristisch-scholastischen Bezeichnungen und astrologischen Afterformeln waren im letzten Grunde nur anders lautende Etiquetten für dieselben philosophischen Grundfragen, die uns heute genau so beschäftigen wie die Denker des Mittelalters.

Selbst die scheinbar müßigste und unleidlichste unter den scholastischen Vexierfragen, die nach dem νοῦς ποιητικὸς und νοῦς παθητικός, nach dem schaffenden und leidenden Verstand, nach jenem schöpferischen göttlichen Totalbewußtsein, von welchem das menschliche Individualbewußtsein nur Ausläufer und blasser Abklatsch sein soll, wie die Averroisten etwa lehren, treibt heute analoge Gedankenbildungen bei Wundt hervor. Apperception und Universal-Bewußtsein bei Wundt klingen deutlich an die averroistische Fassung der schöpferischen Gattungsvernunft an. Und wenn Spencer von Gattungserfahrungen als „repräsentativen Gefühlen" spricht, und Hering die Instinkte bei Mensch und Tier das Gattungsgedächtnis der Lebewesen genannt hat, so liegen die Begriffe „Totalbewußtsein" und „Gattungsgedächtnis" durchaus auf der Linie des averroistisch gefärbten Aristotelismus.

Wir gehen noch einen Schritt weiter. Nicht bloß hängen unsere heutigen Problemstellungen mit denen der mittelalterlichen und antiken Philosophie am Faden der logischen und historischen Kontinuität zusammen: der geschichtliche Zusammenhang der Probleme läßt sich noch weiter zurückrücken, bis zu Mythos und Volksreligion vor dem Erwachen der philosophischen Reflexion [1]). Ueberall dort, wo uns in Mythologie, Volkssitten und Volksglauben Spuren von Schicksal, Vorsehung, ewiger Weltordnung oder Gesellschaftsgliederung (δική, λόγος, τύχη, ἀνάγκη, μοῖρα, πρόνοια), Fatum bei den Römern, Kis-

[1]) Vgl. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 174 f.

met bei den Muhamedanern, Sephirot bei den Kabbalisten, die Viergliedrigkeit der Kasten mit ihrer unverbrüchlichen Gesellschaftsordnung im Gesetzbuch des Manu entgegentritt, wittern wir die ersten Ansätze zur Bildung von obersten Generalisationen, Gattungsbegriffen oder Naturgesetzen.

In der Konzeption des Schicksals als einer ordnenden, die Gegensätze ausgleichenden, alles Mannigfaltige zur Einheit erhebenden Macht sehen wir die natürliche Vorstufe zu unserem heutigen Begriff des Naturgesetzes, der sich bekanntlich erst seit dem sechzehnten Jahrhundert in seiner scharf umrissenen, unpersönlichen Form herausgebildet hat. Assoziationstrieb und Ordnungssinn gehören zu den rudimentären Anlagen des menschlichen Geschlechts [1]). Dem sogenannten Kausalitätsbedürfnis des Menschen, wie seinem Wissens- und Erkenntnistrieb, liegt in letzter Instanz der Ordnungssinn zu Grunde. Wissenschaft ist nichts anderes als Ordnung auf dem Gebiete des Vorstellungslebens. Im Schicksalsbegriff findet der immanente Ordnungssinn in der alten Welt seinen höchsten Ausdruck. Hier ist jenes persönliche Moment noch stillschweigend mitgedacht, das in unserem Gesetzesbegriff eliminiert ist. Da nun alles ursprüngliche Denken mit personifizierenden Tendenzen durchsetzt und durchwachsen ist — nicht bloß Gegenstände und Eigenschaften, sondern selbst Zustände und Beziehungen werden im Kindheitszustande der Menschheit durchgängig anthropomorphisiert und personifiziert —, so mußte sich die Abstraktion einer „ewigen Ordnung" die Umstempelung zu einer Person (Schicksalsgöttin) gefallen lassen, um dem Verständnisse der damaligen Menschen nähergebracht zu werden.

Es bedurfte einer Jahrhunderte währenden Erziehung durch Mathematik und Physik, durch Philosophie und Geschichte, der Ersetzung von Göttern und Geistern durch Kräfte und Energien, bis wir uns darein gefunden haben, in unserem Ordnungsbedürfnis das persönliche Moment auszuschalten, Regelmäßigkeiten im Naturgeschehen und konstant wiederkehrende Wirkungen beobachteter Naturprozesse als unpersönliches Geschehen zu begreifen, statt wie früher als persönliches Tun zu erklären.

Erst seit Kepler beginnt eigentlich der unpersönliche Gesetzes-

[1]) Vgl. darüber J. v. d. Heyden-Zielewicz, Archiv für system. Philosophie, Bd. VIII, 1902, S. 106 ff.

begriff sich zu stabilisieren. Die drei Kepler'schen Gesetze für die Bewegung des Planetensystems bilden im Zusammenhang mit dem von Galilei formulierten Fallgesetz, dem Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte und dem des kleinsten Kraftmaßes, sowie endlich in Verbindung mit dem Gravitationsgesetz Newtons den eisernen Fonds unseres heutigen (unpersönlichen) Gesetzesbegriffs. Wir fassen Naturgesetze — als ewige Ordnungen des Weltgeschehens — nicht mehr als Befehle auf, denen man gehorcht, sondern als Zustände, denen man unterworfen ist[1]).

Den Uebergang vom persönlich begriffenen Gesetz zum unpersönlichen können wir am schlagendsten an Kepler selbst konstatieren. In seiner ersten animistischen Periode, wie sie sein Mysterium cosmographicum kennzeichnet, läßt er noch die Planeten durch Seelen lenken und die Sonne selbst durch die Weltseele regieren. Diesen persönlichen Ursachenbegriff läßt aber Kepler nach und nach fallen, als ihm der Begriff der wahren Ursachen aufgegangen war (verae causae). Die bewegende Seele (anima motrix) wird ganz aufgegeben, und in seinen späteren Schriften ersetzt er (seit 1609) das Wort „Seele" durch das Wort „Kraft".

An dem Vorgange Keplers läßt sich am durchsichtigsten abnehmen, wie schwer es selbst den höchststehenden Denkern geworden ist, sich von der süßen Gewohnheit des personifizierenden Denkens zu trennen, um sich zum Begriff der Kraft als eines unpersönlichen Geschehens durchzuringen. Die Zersetzung des Dingbegriffs hat ihre eigene Leidensgeschichte. Bis man sich dazu entschloß, den Dingbegriff mit Hume in einen Komplex von Sinneswahrnehmungen oder mit Mach in eine konstante Gruppe von Empfindungen aufzulösen, mußten schwere erkenntnistheoretische Krisen überwunden werden. Wofür Kepler selbst Jahrzehnte brauchte, nämlich die kategoriale Vorschiebung der dinglich gedachten Gesetzesbegriffe dergestalt vorzunehmen, daß er sie aus den Gegenstandsbegriffen auszuschalten und in Zustands- oder Beziehungsbegriffe umzugießen suchte, dazu brauchte die misera contribuens plebs der Wissenschaft ebensoviele Jahrhunderte.

[1]) Vgl. meine Abhandlung, Naturgesetz und Sittengesetz, An der Wende des Jahrhunderts, 1899, S. 255—272. Die „substantielle Denkweise" beherrscht das antike Denken fast ausschließlich. „Eine Gestalt wie die Heraklits ist in der Antike völlig abnorm", Vierkandt, Naturvölker uud Kulturvölker, S. 385.

Schon Galilei führt die „wahren Ursachen" Kepler's dort in's Feld, wo man sich bisher mit Vorliebe auf den „göttlichen Willen" berufen hat. Ueberall, wo Materie anzutreffen ist, sagte Kepler, sei Geometrie anzuwenden. Das Buch der Natur, so baut Galilei den Gedankengang Keplers weiter aus, liegt aufgeschlagen vor uns; aber es ist in anderen Lettern geschrieben, als unser Alphabet; seine Lettern heißen Dreiecke, Vierecke, Kreise, Kugeln u. s. w. Seit drei Jahrhunderten hat nun unser Kulturkreis sich allgemach daran gewöhnt, die Zusammenhänge im Weltganzen, welche der Mensch sich vermittelst seines immanenten Ordnungssinnes nach dem jeweilig vorherrschenden Denkmittel zurechtzulegen pflegt, nach dem pädagogischen Rezept Galileis zu begreifen. Die Ordnung und der Zusammenhang im Weltall, welche Kepler in seiner „Weltharmonik" noch unter dem Gesichtswinkel eines persönlich gefärbten und dinglich gestalteten ästhetischen Optimismus betrachtet hatte, werden nach und nach als konstante Zustände, als ewige mathematische Verhältnisse von Bewegung, kurzum als unpersönliches Geschehen oder als beharrendes Sein gedeutet und wissenschaftlich dargestellt.

Der mit persönlichen Merkmalen ausgestattete Dynamismus weicht auf der ganzen Linie dem unpersönlichen Mechanismus. Die verborgenen Eigenschaften (qualitates occultae) werden allgemach verabschiedet, und alle Qualität auf Quantität, auf Lagerungs- und Volumenänderungen im Raume zurückgeführt. Die Fahne des Aristoteles (Organismus, Teleologie und Dynamismus) wird allerorten verlassen und die Standarte Demokrits aufgepflanzt. Leben und Bewegung werden durch Druck und Stoß ersetzt. Das Denken der Neuzeit, dessen Succus die mechanische Weltanschauung war, stand seit dem 17. Jahrhundert unter dem unmittelbaren Banne Galileis und — durch dessen Vermittlung — unter dem mittelbaren Demokrits. Das Denkmittel des gegenständlichen Seins kapituliert vor dem Denkmittel des zuständlichen Seins.

An Universitäten und Mittelschulen hat die von Demokrit und Galilei beherrschte mechanische Weltanschauung das wissenschaftliche Denken unseres gesamten Kultursystems seit drei Jahrhunderten in der Richtung einer mechanischen Weltbegreifung bearbeitet. Alle Lehrbücher der Mathematik und Naturwissenschaft, denen unser Kulturkreis seine Nahrung an exakter Kenntnis verdankt, sind seit mehreren

Generationen durchzogen und getragen von Galilei-Demokritischen Gedankengängen. Durch diese Erziehung haben wir allmählich gelernt, Gedankenwerte umzuwerten, die Begriffsverschiebung vom gegenständlich-persönlichen zum zuständlichen Denken vorzunehmen; Gesetze nicht mehr als persönliche Gebote, sondern zunächst als verharrende Zustände, sodann als unpersönliche Beziehungen zu begreifen.

Comte hatte, von Turgot angeregt, das Gesetz der drei Stadien formuliert, nach welchem das menschliche Denken zuerst einen fetischistischen, später einen metaphysischen Charakter an sich trug, der nunmehr vom positiven, d. h. wissenschaftlichen Denken abgelöst werden soll. Flüchtig streift er auch den Gedanken der „logischen Abhängigkeit von Wahrheiten untereinander zu ihrer geschichtlichen Abfolge". Es gewinnt dabei an Bedeutung, daß auch nach Kant der menschliche Geist drei Stadien durchlief: „das erste war das Stadium des Dogmatismus (d. h. Metaphysik); das zweite das des Skeptizismus; das dritte das des Kritizismus der reinen Vernunft; *diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet*" (Werke, Rosenkranz I, 493)[1]). Wir werden uns der Aufgabe unterziehen, den Zusammenhang menschlicher Denkformen mit den geschichtlich wirksam gewesenen philosophischen Systembildungen aufzudecken.

Der Sinn des menschlichen Denkens ist vom Standpunkte der Bewußtseins-Immanenz aus kein anderer und kann kein anderer sein, als die Zurückführung aller Ordnung und alles Maßes, aller Zusammenhänge endlich in Natur und Geschichte auf logische Operationen des Menschengeistes. Metaphysiker vom Schlage Spinozas oder Hegels nennen es: Logisierung der Welt. Positivisten von der Farbe Ludwig Feuerbachs setzen dafür folgende Erklärung: Gott, Natur, Welt, Naturkräfte und Naturgesetze — sie sind allesamt Vermenschlichungen, Uebertragungen der an der eigenen Natur beobachteten Regelmäßigkeiten auf ein hinausprojiziertes und dem eigenen Ich gegenübergestelltes Außen. Gott selbst ist nichts anderes „als das personifizierte und vergegenständlichte Wesen der mit allen Schätzen, allen Gütern und Vollkommenheiten der Natur und Menschheit er-

[1]) Vgl. Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 134, 113, 166 f.

füllten und ausgeschmückten Einbildungskraft" (Werke Bd. VIII, 445). „Daher hänge das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst ab, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist" (Werke VIII, 370).

Nach alledem sehen wir den Sinn des Denkens in der wissenschaftlichen Orientierung nach jenen von den Menschen aufgestellten Maßstäben von Raum, Zeit, Zahl und den Kategorien des menschlichen Verstandes, in die wir das von uns in ein Außen projizierte Weltbild — eine Verdoppelung der inneren Einheit unseres Ich — eingefügt haben. Indem wir das Weltbild denkend — philosophisch — begreifen, holen wir aus diesem Bilde nur hervor, was unsere Vorfahren zuvor hineingelegt haben. An die Stelle einer Metaphysik des Seins ist für uns Heutige eine Metaphysik des Erkennens getreten. Wir durchschauen tiefer, weil historisch geschulter, als vorangegangene Geschlechter, was der philonische Logos, Spinozas logische Entfaltung der Substanz, Leibnizens empfindende Monade, Kants Subjektivität von Raum, Zeit, Zahl und Kategorien, Fichte's Ich, Schellings Identifizierung von Subjekt und Objekt im Absoluten, endlich und besonders was Hegels „Weltgeist" im letzten Grunde bedeutet. Die metaphysischen Formeln erweisen sich als logische Hypostasierungen des menschlichen Bewußtseins. Am Endpunkte ihrer Bahn treffen Metaphysik und Erkenntnistheorie zusammen, wie Dilthey dies an einer prächtigen Parabel von zartestem poetischen Duft veranschaulicht hat[1]: „Die Verwandlung der Welt in das auffassende Subjekt durch diese modernen Systeme ist gleichsam die Euthanasie der Metaphysik. Novalis erzählt ein Märchen von einem Jüngling, den die Sehnsucht nach den Geheimnissen der Natur ergreift; er verläßt die Geliebte, durchwandert viele Länder, um die große Göttin Isis zu finden und ihr wunderbares Antlitz zu schauen. Endlich steht er vor der Göttin der Natur, er hebt den leichten glänzenden Schleier und — die Geliebte sinkt in seine Arme. Wenn der Seele zu gelingen scheint, das Subjekt des Naturlaufs selber ledig der Hüllen und des Schleiers zu gewahren, dann findet sie in diesem

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 516 f.

— sich selbst. Dies ist in der Tat das letzte Wort aller Metaphysik, und man kann sagen, nachdem dasselbe in den letzten Jahrhunderten in allen Sprachen bald des Verstandes, bald der Leidenschaft, bald des tiefsten Gemütes ausgesprochen ist, scheint es, daß die Metaphysik auch in dieser Rücksicht nichts Erhebliches mehr zu sagen habe".

VII.

Der Neo-Idealismus unserer Tage.

Ein Beitrag zur Geneſis philoſophiſcher Syſteme.

I.

Seit einem halben Jahrhundert ſteht die Philoſophie der Katheder, vornehmlich der deutſchen, unter dem Zeichen philoſophiſcher Rückbildungen. Trendelenburg knüpfte unmittelbar an Ariſtoteles an, weil er in ihm den Philoſophen der organiſchen Weltanſchauung erblickte. Die offizielle Schulphiloſophie der katholiſchen Univerſitäten geht ſeit der Encyclica Aeterni Patris, welche der Papſt Leo XIII. zu Gunſten des Doctor angelicus erließ, direkt auf Thomas von Aquin zurück. Anfang der ſechziger Jahre des 19. Jahrhunderts gaben kurz nach, aber unabhängig voneinander, Eduard Zeller, Otto Liebmann und Friedrich Albert Lange die Parole aus: „Zurück auf Kant!" Die werbende Kraft dieſes Loſungswortes hat mehr als ein Menſchenalter vorgehalten. In den ſelbſtändigen Fort- und Ausbildungen der Neukantianer (Cohen, Natorp, Stammler, Staudinger, Vorländer, Laſſwitz) hat dieſer Weckruf ein lebhaftes und weithin ſchallendes Echo gefunden. Der franzöſiſche Neukantianismus Renouviers und ſeiner Schule iſt kantiſcher als Kant ſelbſt, jedenfalls kantiſcher als die deutſchen Neokantianer. Der deutſche Poſitivismus (Göhring, Dühring, Laas, Gizycki, Jodl) lehnt ſich an Comte, Mill und Feuerbach an, oder er geht auf noch ältere Vorbilder (Protagoras) zurück. Aloys Riehl entfernt ſich nicht allzuſehr von dieſer Richtung. Die Immanenzphiloſophie (Schuppe, Rehmke, v. Schubert-Soldern, mit etwelcher Abbiegung zum Pſychologismus auch Th. Lipps) rekurriert vielfach auf Berkeley. Der von Julius Bergmann und Rudolf Eucken ausgehende Neo-Idealismus (objektiver Idealis-

mus), dem Volkelts „Kritische Metaphysik", Paulsens „Idealistischer Pantheismus", unter den Jüngeren besonders Erhardt und Busse nahestehen, weist auf Johann Gottlieb Fichte zurück, dessen „Sittenlehre" neuerdings in der Schule Windelbands einen merkwürdig fruchtbaren Johannistrieb zu entfalten beginnt. Die theologischen Erkenntnistheoretiker (Ritschl, Lipsius, Lüdemann) sind durchweg an Kant orientiert, wenn sie auch den Kantianismus vielfach umdeuten oder direkt umbilden. In Lotze, Fechner und Wundt leben Herbart und Leibniz wieder auf. Paul Deussen ist eifrig bemüht, die Philosophie Schopenhauers würdig zu vertreten. Eduard von Hartmann, Herbert Spencer und Ostwald wandeln in den Fußspuren Schellings, und wir erleben augenblicklich eine Galvanisierung der scheintoten Naturphilosophie. In Italien, Frankreich, England und besonders in Amerika hat Hegel eine förmliche Wiedergeburt erlebt. Dem Studium Hegels wird in den genannten Ländern augenblicklich mehr Aufmerksamkeit und der Interpretation seiner Lehre mehr gelehrter Fleiß gewidmet, als dem irgend eines anderen Philosophen. Der holländische Philosoph Boland (Professor in Leiden) tritt in den letzten Jahren mit vollem Rüstzeug und wohlgeharnischt für den bleibenden Gehalt der Hegelschen Philosophie recht temperamentvoll in die Schranken. Die Entwicklungslehre in allen ihren philosophischen Auszweigungen, insbesondere die zur Energetik neigende Naturphilosophie Ostwaldscher Prägung, hat uns in der Metaphysik Leibniz, in der Erkenntnistheorie Hume wieder zu lebendigem Bewußtsein gebracht, sodaß man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, das nächste Jahrzehnt werde zwei Richtungen in den Vordergrund stellen: die eine, heute schon vernehmlich durchklingende, mit der Devise: „Zurück auf Hume", und die andere, vorerst nur schüchtern und verstohlen sich hervorwagende: „Zurück auf Leibniz". Die Erkenntnistheoretiker des Empiriokritizismus (Avenarius, Mach, Cornelius, Petzoldt) lenken ebenso zu Hume zurück, wie die Naturphilosophen vielfach auf Leibniz zurückgreifen.

Die Rückbildungen innerhalb der Philosophie unserer Gegenwart zeigen einen festen Rhythmus auf. Nahezu alle Versuche zur Wiedererweckung früherer Systembildungen sind entweder auf den phänomenalistischen, oder auf den idealistischen Ton gestimmt. Das kann unmöglich Zufall sein. In diesem sehnsüchtigen Verlangen unserer

Zeit nach Erneuerung subjektivistischer Systeme[1]), wie es sich im Neo-Idealismus namentlich der jüngeren Generation von deutschen Philosophen und im Phänomenalismus der Schule Machs und der Ostwaldschen Naturphilosophie offenbart, steckt ein notwendiger Denktrieb, dessen Wurzeln bloßzulegen wir im folgenden versuchen möchten. Hegel sagt einmal: „Die Geschichte der Philosophie hat es ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht mit Vergangenem, sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu tun und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen. Die Göttergestalten aber sind die verschiedenen Stufen der Idee, wie solche in dialektischer Entwicklung hervortreten" (Werke VI § 86, Zus. 2).

So rückhaltlos wir der ersten Hälfte dieses Gedankenganges beipflichten, so kühl und abweisend stehen wir jener dialektischen Konstruktion gegenüber, wie sie im obigen Schlußsatze bei Hegel hervortritt. Unser Nachweis soll sich zunächst nur darauf beschränken, daß die vier großen Epochen unseres philosophischen Denkens jeweilen unter der Vorherrschaft eines bestimmten Denkmittels standen. Zwischen den logischen Kategorien: Gegenstand, Eigenschaft, Zustand, Beziehung, und ihrem Hervortreten in der Geschichte menschlichen Denkens läßt sich, wie wir nachzuweisen gedenken, ein gewisser Parallelismus aufzeigen. Der jeweiligen Vorherrschaft einer dieser vier Kategorien korrespondiert eine bestimmte geschichtliche Abfolge. Schon Kant auf der einen, und Comte auf der anderen Seite haben der „logischen Abhängigkeit von Wahrheiten untereinander zu ihrer geschichtlichen Abfolge" die Aufmerksamkeit zugewendet[2]). Jedes Zeitalter denkt dieselben Probleme unter dem Gesichtswinkel des von ihm bevorzugten Denkmittels, d. h. der gerade im Schwange befindlichen Kategorie noch einmal durch. Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als ob die verschiedenen Zeit-

[1]) Paul Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, Vorw. S. V sagt: Die Philosophie aber, nach diesem ihrem historischen Begriff, ist keine andere als: der Idealismus.

[2]) Vgl. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. I, 134, 166 f., vgl. oben S. 81.

alter jene Kategorie, die gerade im höchsten Ansehen stand, ausschließlich angewendet hätten, vielmehr bedient sich *jede* Epoche des Denkens aller vier genannten Denkmittel promiscue nebeneinander. Nur steht jeweilen *ein* Denkmittel im Mittelpunkt des philosophischen Interesses, und dieses wird daher in jenem Zeitalter am höchsten gewertet. Wie etwa für Schopenhauer die Kausalität die Zentral-Kategorie ist, neben welcher sich die übrigen elf Kategorien Kants wie „blinde Fenster" ausnehmen, so soll hier gezeigt werden, daß jedes der vier philosophischen Zeitalter eine solche Zentral-Kategorie besaß, hinter welcher die anderen drei Kategorien an Bedeutung stark zurücktraten. Die philosophischen Systeme stehen jeweilen unter dem Banne der im betreffenden Zeitalter prädominierenden Zentral-Kategorie. In diesem Zusammenhange gesehen, verliert das Hegelsche Paradoxon, nach welchem „keine Philosophie widerlegt worden ist, noch auch widerlegt zu werden vermag" seinen Stachel. Jedes großzügige, zu Ende gedachte philosophische System ist eben ein abgekürzter Ausdruck oder eine bannende Formel für das in den denkenden Kreisen jener Zeit gerade zur Herrschaft gelangte Denkmittel. Im Rahmen dieses Denkmittels liegt die unaufhebbare logische Berechtigung jedes großen Systems, zugleich aber seine geschichtliche Grenze beschlossen. Und so hat denn jedes Zeitalter *die* Philosophie, die seinem beliebtesten und anerkanntesten Denkmittel am besten angepaßt erscheint. Das Thema probandum dieser Untersuchung heißt nun: *Unser bevorzugtes Denkmittel ist der Beziehungsbegriff, und deshalb steuern wir notgedrungen zum Phänomenalismus oder Idealismus zurück.* Es soll dieser Nachweis zugleich ein Beitrag zur Psychogenese der Philosophen und ihrer Systembildungen im allgemeinen, sowie des allenthalben zum Durchbruch gelangenden Phänomenalismus oder Neo-Idealismus im besonderen sein. Unsere Untersuchung wird weniger dazu dienen, den Neo-Idealismus zu rechtfertigen, als vielmehr dessen typisches Hervortreten auf Grund einer Psychologie philosophischer Systembildungen begreiflich zu machen. Aus der Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens, die unser eigenes Zeitalter charakterisiert, soll der Neo-Idealismus als folgerichtiges Weltbild abgeleitet und somit als der adäquate Weltbegriff unserer Gegenwart aufgedeckt werden.

II.

Die Wandlungsformen menschlicher Denkmittel (Kategorien).

Ein unpersönliches Geschehen — als obersten Machtfaktor zumal — hätte das ursprüngliche Denken vor dem Erwachen der philosophischen Reflexion garnicht erfassen können. Hinter allen Tätigkeiten, Zuständen und Beziehungen mußten dem ungeschulten Denken der Vorzeit als treibende Kräfte, als verlebendigte Ursachen sichtbar gewordener Wirkungen erdichtete Persönlichkeiten oder Dinge stehen (Götter, Geister, Dämonen, Ahnen, Gesetzgeber, Religionsstifter), von denen diese Wirkungen ausgegangen sind. Ein Tun ohne Täter, ein subjektloses Geschehen, eine Eigenschaft ohne Träger (ὑποκείμενον), ein Zustand ohne Dingbegriff, war der primitiven Denkstufe eine unvollziehbare Vorstellung. Wollten die Menschen vor dem Auftauchen der philosophischen Reflexion, ihrem Ordnungstrieb folgend, im Haushalte der Natur Ordnung schaffen, also Einheitlichkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, kurz Konstanzen oder Invariable feststellen, so mußte dieses „Ewigkeitsbedürfnis" durch Vermenschlichung und Verpersönlichung dieser Konstanzen in der Form eines persönlich gedachten Schicksals Befriedigung suchen. Mit Kant zu sprechen: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein"[1]).

Wie sich in den Gesetzen unseres Staatslebens die persönliche voluntas regis, die vielfach ihr Ursprung war, zu unpersönlichen Verfassungsparagraphen verflüchtigt[2]), so haben wir uns, besonders durch die Voranstellung des mos geometricus seitens Spinozas daran gewöhnt, die Ordnung und Harmonie im Weltgeschehen, die Verfassung des Universums also, nicht mehr als unmittelbares Gebot eines persönlich gedachten Gesetzgebers, sondern als ewigen Zustand zu begreifen. Die Klassiker der deutschen Dichtung und Philosophie (Lessing, Herder, Goethe unter den Dichtern, Fichte, Schelling und Hegel unter den Philosophen) haben ein Erkleckliches dazu beigetragen,

[1]) „Der Mensch, wo er bedeutend auftritt, verhält sich gesetzgebend" (Goethe).

[2]) Es bedarf einer besonderen Untersuchung, ob und inwieweit den Wandlungsformen menschlicher Denkmittel politische Ideen und Bewegungen entsprechen — ein Gedankengang, den Wilhelm Dilthey verfolgt.

uns Spinoza wieder nahezubringen. Man geht kaum fehl, wenn man die mit Lessing und Goethe einsetzende Gedankenbewegung als Neu-Spinozismus kennzeichnet. Fichte ist ethischer, Schelling ästhetischer, Hegel logischer, Schopenhauer voluntaristischer Pantheist. Ihnen allen ist die von Spinoza mit den Eleaten geforderte Einheit der Substanz gemeinsam, heiße diese nun Ich, Identität von Subjekt = Objekt, Logos oder Wille. Die geometrische Methode Spinozas ist der adäquate Ausdruck der klassischen Epoche der Mathematik. Danach nämlich ist alles Geschehen kein persönliches „Erzeugen, Hervorbringen, Bewirken", sondern ein unpersönliches „Folgen", alle Kausalität also ein logisch-mathematisches Verhältnis, kein physikalischer Vorgang. Wenn aus der Natur Gottes oder der Substanz unendlich vieles auf unendlich viele Weisen notwendig folgt, so ist diese Notwendigkeit kein Produkt eines persönlich-göttlichen Befehls, aber auch nicht die Folge eines physikalischen Prozesses, sondern ein rein logischer Akt — ein unabweislicher Schluß. Das „Schicksal" wird zur geistigen Potenz, zum *logischen* Fatum, erhoben. Die Verfassung des Universums erscheint somit logisiert. Jeder Einzelvorgang „folgt" aus der Natur Gottes wie aus der Natur des Dreiecks „folgt", daß es zwei Rechten gleich ist. Damit ist der Persönlichkeitsbegriff aus der Naturkausalität stillschweigend eliminiert. Denn selbst im physikalischen Begriff von Ursache und Wirkung, in der Formel: Causa aequat effectum, steckt noch ein ungetilgter Rest von Anthropomorphismus. In diesem „Bewirken" verbirgt sich eben ein Residuum des Persönlichkeitsbegriffs: das Bewirkende. Erst im spinozistischen „Folgen" ist das persönliche Moment ausgeschaltet. Der Realgrund löst sich bei Spinoza in einen Erkenntnisgrund, die physikalische Ursache in einen logischen Grund auf.

Seit dem 17. Jahrhundert hat sich die Gewöhnung an zuständliches Denken durchweg eingebürgert. Wie sich das vorwissenschaftliche Denken jeden Vorgang der Natur nach Analogie des Menschen verlebendigt und verpersönlicht, sei es in der Mythologie und Religion als Fetischismus, Animismus, Totemismus, sei es in der Philosophie als Hylozoismus, und wie sich die Denker des Mittelalters die gesetzmäßigen Vorgänge in der Natur vorwiegend als Attribute Gottes[1]),

[1]) Vgl. darüber D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre u. s. w. Gotha 1877.

als Eigenschaftsäußerungen des göttlichen Allwillens zurechtlegten, so hat sich seit dem 17. Jahrhundert, dem klassischen Zeitalter der Mathematik und der sich ausbauenden Mechanik, das zuständliche Denken allgemach in den Vordergrund der wissenschaftlichen Denkarbeit geschoben. Die geometrische Methode bevorzugt eben das zuständliche Denken auf Kosten der Gegenstands- und Eigenschaftsbegriffe. Im zuständlichen Denken spielt die Zeit neben dem Raum dieselbe bestimmende Rolle wie im beziehentlichen Denken die Zahl. So definiert Wundt (Logik I, 423) den Zustand als das Verhalten der Eigenschaften selbst mit Rücksicht auf die zeitliche Existenzform des Gegenstandes. Verfolgt das naive Denken eine anthropomorphisierende Tendenz, sofern es Assoziationselemente menschlicher Handlungsweisen mit Vorliebe auf die unbekannten Prozesse der Natur bezieht und diese durchweg verdinglicht, meist direkt vermenschlicht, so liegt es im Wesen des geometrischen Denkens begründet, alles Naturgeschehen in Zustände, Verhältnisse oder Beziehungen aufzulösen, sei es in räumliche Zustände eines stabilen Nebeneinander, sei es in zeitliche Beziehungen eines stetigen Intervalls, sei es in Zahlenverhältnisse fester Proportionen. Die geometrische Methode kommt im Denkmittel des Zustandsbegriffs, die arithmetische im Denkmittel der Relation zum klarsten logischen Ausdruck[1]). Hinter allen diesen Tendenzen der Denkgewöhnung verschiedener Zeitalter verbirgt sich in letzter Instanz der fundamentale Ordnungssinn, d. h. die Grundfunktion des menschlichen Verstandes nach Vereinheitlichung, nach Subsumierung der Mannigfaltigkeit des Geschehens in den Wahrnehmungen unter begriffliche Einheitspunkte, nach Zurückführung des scheinbar Willkürlichen und Regellosen in der uns umgebenden Außenwelt auf Ordnung und Ebenmaß, kurzum nach Auflösung aller scheinbar variablen Elemente der Weltvorgänge in Konstanzen und Invariable. Wir verstehen unter Konstanz mit Lotze (Grundriß der Logik S. 11) das, „was bei allen Veränderungen eines und desselben Inhalts sich fortwährend gleichartig erhält".

Das vereinheitlichende „Ich", welches alles Mannigfaltige der Außenwelt auf sich bezieht und seine Einheit der Mannigfaltigkeit

[1]) Es sind hier nicht die Urteile der Relation und Modalität gemeint, die sich nach Schuppe (Logik S. 95) eigentlich garnicht unterscheiden, sondern nur die wissenschaftlichen Denkmittel des Zustandes und der Beziehung.

alles Naturgeschehens vielleicht nur borgt, zwingt der Außenwelt jene Einheitsgestalt auf, die es selbst auszeichnet. Nur ist man in den verschiedenen Zeitaltern über das Wesen der Konstanz verschiedener Meinung. Unter Konstanz stellt sich vorwissenschaftliches Denken durchweg, das antike vorzugsweise Dinge oder direkt Personen vor, weil es sich nur in einem Ding oder einer Person einen Träger (ὑποκείμενον) von Konstanz, d. h. Gleichartigkeit, zu veranschaulichen vermag. So wird selbst die höchste Abstraktion des Altertums, das Sein der Eleaten, zum Dingbegriff. Die Copula „est" wird zur Seinskategorie erhoben. Durch unvermerkte kategoriale Verschiebung verwandelt sich das Sein, nach der Stoa die oberste Kategorie, nach Aristoteles und Mill bloßer Eigenschaftsbegriff, nach Lotze sogar nur Beziehungsbegriff, in einen obersten Gegenstandsbegriff. Das Sein wird von den Eleaten verdinglicht, wenn nicht verpersönlicht; es wird zum Symbol des „Vollen", zum beharrenden Gegenstand, zur Substanz. Unter dem Seienden versteht Parmenides nicht das Abstraktum des reinen Seins, sondern das „Volle", die raumerfüllende „Masse" (Zeller). „Denn das seiende Denken und Sein ist dasselbe" [1]). Gilt dies schon von der ersten Hälfte seines Lehrgedichts, der Lehre vom Sein, um wieviel mehr erst von der zweiten Hälfte, der Lehre vom Schein. Selbst Aristoteles erhebt an einzelnen Stellen die Copula (est) zum Dingbegriff des Seins.

Der antike Konstanzbegriff, der bei den Stoikern z. B. im „Etwas" als dem Abschluß der logischen Pyramide kulminierte, erfährt im Mittelalter durch die Einwirkung Philo's eine Verschiebung zu Gunsten der Eigenschaftsbegriffe. Wollte man nämlich mit der Denkweise der Griechen unter Konstanz nur e i n e n Einheitspunkt, e i n Zentrum für alles Gleichförmige, e i n Ding, das Sein, oder mit der theokratischen Denkweise der Juden nur e i n e n Gott gelten lassen — nebenbei bemerkt, führt dasselbe Bedürfnis des menschlichen Verstandes nach Abschluß der logischen Pyramide bei den Griechen zum Sein, bei den Juden zum Eingott, wie uns dies das Beispiel des Xenophanes in einer Art von theologisch-metaphysischer Personal-Union verdeutlicht —, so drohte dem sich ausbauenden Christentum die Trinität in die Brüche zu gehen.

[1]) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Frag. 4 bei H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1903, S. 121.

Heißt nämlich Konstanz ein Ding, Ein Ding, so fordert die theologische Färbung des Konstanzbegriffs, daß es nur Einen Gott gebe. Diese Forderung der Metaphysik widerstreitet aber der des Dogmas nicht minder, als dem naiven Bedürfnis des unreflektierten Bewußtseins, das auf Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Mannigfaltigkeit gestellt ist. Der ursprüngliche Ordnungssinn des Menschen fordert nicht bloß eine oberste Einheit für alles Denkbare, sondern Stufengänge, Klassifikationen und Rubrizierungen, vorbereitende Schubfächer oder Sammelbecken von Teileinheiten, bevor er sich entschließt, alle Teileinheiten zu einer obersten Total-Einheit zusammenzufassen. Der Eingott mag das theoretische Bedürfnis am meisten befriedigen; aber eine lebendige Beziehung zu dieser obersten Abstraktion kann sich beim Menschen nur dann einstellen, wenn Mittelglieder, Zwischenstufen, verbindende Instanzen zwischen absolute Einheit und unendliche Vielheit, zwischen Konstanz und Variabilität, zwischen Gattung und Spezies, zwischen Gott und Mensch eingeschoben werden. Diese Aufgabe löst einerseits der Neuplatonismus in der Emanationslehre, nach welcher sich das All-Eine in absteigender Stufenreihe zeitlich und gradatim offenbart, andrerseits der philonische Logosbegriff, welcher in seiner Umbildung durch die Kirchenväter die Funktionen des All-Einen in mehrere Bestandteile zerlegt und in ebensoviele Eigenschaften Gottes auflöst.

Im Mittelalter gelangt die Logoslehre zu entscheidendem Siege. Das zuständliche Denken, das der neuplatonische Emanatismus dadurch begünstigte, daß er Zwischenstufen von Gott und Einzelding, von Konstanz und Variabilität, durch Errichtung von mehreren (meist fünf) Stadien der Selbstoffenbarung des All-Einen einführte, verliert allgemach an Boden. Nur die Outsiders der Philosophie, wie in der Patristik Dionys der Areopagite, unter den Juden die Kabbalisten in ihrer Lehre von den zehn Entwicklungsstadien (Sephiroth), unter den Muhamedanern die Sûfis, unter den Scholastikern die Mystiker von der Farbe der Viktoriner, sowie die pantheistisch angehauchten Libertins an der Sorbonne zu Paris, sie alle neigen zur neuplatonischen Interpretation des Weltprozesses als verschiedener Stadien, Zustände oder Zahlenbeziehungen in den Stufengängen der Selbstoffenbarung Gottes. In der offiziellen Schulphilosophie hingegen, der Scholastik, gewinnt das attributive Denken die Oberhand.

Gleichförmigkeiten im Naturgeschehen sind ihnen nicht, wie den Neuplatonikern, feste zeitliche Zustände oder konstante Zahlenbeziehungen, sondern mit Philo Eigenschaften Gottes (Attribute). Die Lehre von den göttlichen Attributen nimmt in der mittelalterlichen Schulphilosophie einen breiten Raum ein. Wo wir heute von ewigen Gesetzen der Natur sprechen, da reden die Scholastiker von den ewigen Eigenschaften[1]) und die neuplatonisierenden Pantheisten von den simultanen Zuständen (Entfaltungsstufen) Gottes, die Neupythagoreer und Kabbalisten endlich von den festen Zahlenbeziehungen Gottes.

III.

Der Uebergang von Ding- und Eigenschaftsbegriffen zum Zustandsbegriff.

Die Renaissance bereitet dem zuständlichen Denken den Boden. Die Averroisten in Padua mit Zabarella und Patritius an der Spitze, die neoplatonische Akademie mit ihrem Schulhaupt Marsilius Ficinus, selbst die vagabundierenden Geister wie Paracelsus, Cardanus und Agrippa von Nettesheim, vor allem aber die süditalienische Trias: Telesius, Bruno und Campanella — sie führen die Sache des Neuplatonismus gegen Aristotelismus, des Emanatismus gegen Ontologismus, des gesetzmäßigen Geschehens gegen die verharrenden Eigenschaften (Attribute) des Seins. Das zuständliche Denken kommt als Denkmittel obenauf. Der Begriff der Konstanz beginnt auszuwandern; er verläßt die unwirtlich gewordenen Räume der Gegenstands- und Eigenschaftsbegriffe, und sucht unter den Zustandsbegriffen Unterschlupf. Festes Beharren (Konstanz) gilt jetzt nicht bloß von Dingen oder Personen, wie im Altertum, oder von (göttlichen) Eigenschaften, wie im Mittelalter, sondern auch von Zuständen oder periodisch wiederkehrenden Vorgängen in der Zeit.

Ein solcher Zustand ist z. B. „bewegen". Wohlgemerkt: nicht das Substantivum: die Bewegung; denn dieses ist ja nur die Ueberführung des Zustandsbegriffs „bewegen" vermittelst kategorialer Verschiebung in den Gegenstandsbegriff „Bewegung". Es gibt kein Ding

[1]) Die Scholastiker nennen es „attributa Dei interna", und Albertus magnus definiert: Attributa divina dicunt modum creatonis, quo creaturae exeunt ab ipso.

und keine Person namens „Bewegung", wie keinen Spaziergang ohne Personen, welche spazieren gehen, sondern nur einen Zustand namens „sich bewegen". Copernikus, Tycho de Brahe, Kepler und vor allem Galilei haben nun mathematisch bewiesen, daß dieser Zustand „sich bewegen" nicht zufällig, launisch, willkürlich eintritt, wie Personen und Eigenschaften, die bald da sind, bald verschwinden, oder Dämonen und Berggeister als Personifizierungen des Kapriziösen. Der Zustand „bewegen" unterliegt vielmehr einer Proportion. Personen, Dinge und Eigenschaften sind allesamt ihrer Natur nach endlich und wechselvoll; sie eignen sich daher zuallerletzt zur Symbolisierung des Unwandelbaren und Verharrenden.

Zeigt uns also das logisch-mathematische Denken, daß der Zustand „bewegen" einem festen Rhythmus unterliegt, und sich in eine strenge, unverbrüchliche Zahlenordnung eingliedern läßt, wie die Bewegungsgesetze Keplers z. B. dartun, so ist es unzulässig, diese Ordnung auf ein launisches Ungeheuer, Bewegung genannt, zurückzuführen. Der Rhythmus der Bewegung, vor allem die Konstanz dieses Bewegungsrhythmus steckt daher nicht in der erdichteten Person: „Bewegung" oder in dem durch kategoriale Begriffsverschiebung zum Behufe leichterer Uebersichtlichkeit und plastischer Anschaulichkeit gebildeten Dingbegriff „Bewegung", sondern lediglich und ausschließlich in dem Zustande „sich bewegen". Das Verbum löst das Substantivum ab. Bei der Vorherrschaft der geometrischen Methode wird jetzt die Konstanz im „Bewegen" der Himmelskörper als verharrender Zustand begriffen.

Durch den Uebergang zum zuständlichen Denken befestigt sich jene Denkgewöhnung, welche in der mechanischen Weltanschauung ihren knappsten Ausdruck findet. Mechanisch natürlich im Gegensatz zu organisch. Organismen sind Wesen, die sich selbst zu bewegen vermögen, Mechanismen Gegenstände, die, wie die Maschine, ihren Bewegungsanstoß von außen empfangen müssen, ansonst sie im Ruhezustande verharren. Um einen Organismus vorzustellen, ist man auf die Kategorie der Gegenstandsbegriffe angewiesen. Was sich selbst bewegt, kann immer nur als Gegenstand oder „Ding", nie als bloßer „Zustand" begriffen werden. Anders die mechanische Bewegung. Ihr Wesen besteht gerade in der Ausschaltung des Subjekts, des Dingbegriffs, der Persönlichkeit. Aber auch die Kategorie der Qualität

erleidet merkliche Einbuße an Ansehen und Gewicht[1]). Denn seit Galilei, der uns nach einem Ausspruch von Hobbes das Eingangstor der Physik erschlossen hat, bildet sich in der Naturwissenschaft die Denkgewöhnung heraus, alle Eigenschaften der Materie auf Druck und Stoß der Körper, sowie auf Lagerungsverhältnisse im Raume zurückzuführen, somit alle Qualität in Quantität aufzulösen.

Die Maschine wird den geometrischen Neigungen der Zeit gemäß das Lieblingssymbol der mechanischen Weltanschauung. Descartes sieht den Weltprozeß, von der Ausdehnungsseite betrachtet, instar machinae an. Konstanz wird jetzt als Beharren im Raume begriffen. In der kartesianischen Schule wird das Weltgeschehen mit Vorliebe durch das Uhrengleichnis oder das „Automaton" illustriert[2]). Newton vollends sieht im Universum nur eine Weltmaschine, welche freilich auf einen Weltenbaumeister zurückweise, der aber seit dem Bewegungsstoß, welchen er dem Universum verliehen, sich — wie bei Aristoteles — jedes Eingriffs in die von ihm stammenden Bewegungsgesetze enthalte. Mit den „substantiellen Formen" und „verborgenen Kräften" des mittelalterlichen Denkens macht Newton tabula rasa. Die Undulationstheorie, welche Huyghens der Newtonschen Emissionstheorie des Lichts engegensetzt, kommt erst recht dem zuständlichen Denken zu gute. Denn die Huyghenssche Vibrationslehre bedeutet geradezu die Krönung der mechanischen Weltanschauung, nach welcher ja alle Veränderungen in der Natur auf Bewegungsgesetze zurückgeführt werden müssen.

Das Problem der Bewegung, das aristotelische ceterum censeo des ὅθεν ἡ κίνησις, steht jetzt im Mittelpunkte des philosophischen Interesses, das einen Leibniz z. B. so mächtig packt, daß er auf dem Wege von England nach Holland (dort Newton vergeblich, hier Spinoza mit Erfolg aufsuchend) die Schiffahrt zur Ausarbeitung von Abhandlungen über die Natur der Bewegung benutzt, vermutlich als vorbereitendes Tentamen für die Diskussion mit Spinoza. Mit dem Problem der Bewegung aber ist das zuständliche Denken aufs engste

[1]) Daß Begriffe einen „gefühlsmäßigen Wert" haben, „gewissermaßen ein lebendes und sich veränderndes Gebilde" darstellen, hat Jonas Cohn, die Gefühlswirkung der Begriffe, Wundts philos. Studien, XII, 1896, S. 299 ansprechend durchgeführt.

[2]) Vgl. Norman Smith, Studies in the Cartesian Philosophy, London 1902, p. 87 f.

verknüpft. Denn ob man die Kraft des bewegten Körpers nach dem Produkt der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2), oder mit Descartes und Euler nach dem Produkt der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen habe, verschlägt nichts gegenüber dem logischen Prozeß, welchem beide Lösungen, ungeachtet ihrer Spaltung der ganzen Wissenschaft in zwei feindliche Lager, unterworfen sind. Denn darin stimmen die feindlichen Brüder überein, daß man alles Naturgeschehen in Bewegungsgesetze auflösen müsse, will man anders in das scheinbare Chaos Sinn und Ordnung bringen. Diese Bewegungsgesetze aber, wie sie uns Kepler, Galilei und Newton formuliert haben, sind weder Gegenstände oder Personen (formae substantiales), noch verborgene Eigenschaften (qualitates occultae), sondern es stellen sich — für das geometrische Denken zumal — Bewegungsgesetze als unwandelbare Zustände der Materie dar. Die Realität der Materie selbst, die transsubjektive Gültigkeit des Raumes, wird noch garnicht angezweifelt.

Am klarsten erhellt dies aus dem System Spinozas. Da sind die Bewegungsgesetze der anorganischen Natur, denen in der lebendig organischen (im Bewußtsein) die Assoziationsgesetze parallel laufen, weder Substanzen, noch Attribute, sondern nur noch unendliche Modi (Zustände) der natura naturata. Die Einteilung in Substanz, Attribut und Modus, welche der neueren Philosophie seit Descartes und Locke durchweg eigentümlich ist, gewinnt jetzt einen geschichtlichen Zusammenhang. Die logische Rangordnung, welche dieser Einteilung zu grunde liegt, läuft der historischen Aufeinanderfolge parallel. Dieser Parallelismus des Historischen mit dem Logischen ist ein erlesenes Gericht für geschichtsphilosophische Feinschmecker von der Artung eines Comte oder Kant. Das Altertum bevorzugte, wie wir wissen, die Substanz, den Dingbegriff, das Mittelalter das Attribut, den Eigenschaftsbegriff, die Neuzeit endlich bis und mit Leibniz den Zustandsbegriff. In der Metaphysik, das heißt der Betrachtung der letzten Gründe alles Seins, wie sie Plato in den Ideen vorbildlich gemacht und Spinoza „sub aeternitatis specie“ durchgeführt hat, behalten ja Substanz und Attribut ihre geschichtliche Stellung und ihren vornehmen Rang[1]), wenngleich die Lockesche

[1]) Die Modi sind nach Spinoza nur affectiones substantiae, sodaß er der Substanz das logische Prius einräumt (substantia prior est natura suis affectionibus). Aber in der empirischen Welt, der natura naturata, haben wir es

Kritik des Substanzbegriffs auch hier mächtig Bresche gelegt hat; aber in der Physik, welche das stolze Wort Newtons „hypotheses non fingo“ zum Schlagwort der Zeit erhebt, schiebt man die Denkformen von Substanz und Attribut in die Altersecke, um dem Modus Platz zu machen. Die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts empfängt aber ihre bestimmende Richtung von der Physik, und nicht von der Metaphysik. Nicht Malebranche, sondern Newton gibt der französischen Enzyklopädie das Gepräge.

Die mechanische Weltanschauung erobert sich nach und nach das ganze 18. Jahrhundert, soweit es wissenschaftlich in Betracht kommt. Der flammende Protest Leibnizens gegen einseitigen Mechanismus und endgültige Verbannung aller Teleologie, wie sie seit Descartes und Spinoza üblich ist, verhallt zunächst ungehört, um erst nach Veröffentlichung der Nouveaux Essais in Kant ein lebhaftes Echo zu wecken. Alle Teleologie wird seit Descartes zum alten Eisen geworfen. Endzwecke gehören in die Rumpelkammer verschlissener metaphysischer Trachten. Selbst der Begriff Gott wird jetzt vielfach der Kategorie der Substantialität und der Attribution entkleidet und in eine andere Kategorie versetzt. Gott wird nach der Fassung der Deisten Tätigkeit, Kraft, Energie, kurz: Bewegung. Gott ist den Deisten kein Sein mehr, sondern nur Tun; kein Gegenstandsbegriff, sondern oberster Zustandsbegriff. Die französischen Enzyklopädisten identifizieren, soweit sie nicht Atheisten sind, den Gottesbegriff am liebsten mit dem Bewegungsbegriff.

Die kategoriale Verschiebung, welche die Philosophie der Renaissance und der Neuzeit durch Aufdeckung der Bewegungsgesetze insofern zuwege gebracht hat, als sie die denkenden Menschen zwang, in der Bewegung den obersten Begriff zu erblicken und alle Ordnung in der Natur aus den ermittelten Gesetzen der Bewegung abzuleiten, wurde nach und nach auch auf den Gottesbegriff angewendet. Das Problem der Bewegung hatte schon Aristoteles genötigt, über Plato und die gesamte Vorsokratik hinauszugelangen. Hatte man früher, besonders bei den Mystikern, die Natur vergottet oder (mit Aristoteles) alle Bewegungen auf Gott als „ersten Beweger“ zurück-

eigentlich nur mit den Modi zu tun, als welche die Attribute der Substanz „certo et determinato modo“ ausdrücken, I, prop. XXV, schol., dazu prop. XV und Def. V.

geführt, eben weil man sich keinen (unpersönlichen) Zustand ohne eine hinter diesem Zustande stehende Persönlichkeit denken konnte, welche diesen Zustand entweder direkt erzeugt (Aristoteles), oder an welcher dieser Zustand sich abspielt (Neuplatonismus), so wird jetzt umgekehrt Gott vernatürlicht. Denn selbst Personen und Gegenstände werden numehr more geometrico in lauter Linien und Figuren zerlegt; alle Veränderungen in und an ihnen werden in räumliche Lagerung aufgelöst und diese wieder auf feste Bewegungsgesetze reduziert. Denn Konstanz heißt jetzt: verharrendes Sein im Raume. Folglich muß sich auch der ehrwürdigste aller Begriffe — der Gottesbegriff — diese Wandlung gefallenlassen.

Die Kategorie der Substantialität, welche seit der einschneidenden Kritik Lockes in Mißkredit gekommen ist, paßt jetzt nicht mehr auf den Gottesbegriff. Nicht aus Atheismus also oder aus kindischer Freude an purer Negation, sondern im Gegenteil aus Ehrfurcht vor dem Gottesbegriff werden im Aufklärungszeitalter die Merkmale der Dinglichkeit und Persönlichkeit aus dem Gottesbegriff ausgeschaltet: *der Theismus wird zum Pantheismus bei den Einen, und zum Deismus bei den Anderen.* Gott ist nicht mehr Person, wie im Altertum, aber er löst sich auch nicht in dreieinige Eigenschaften oder in die Attribute der Allmacht, der Allwissenheit, Allgüte u. s. w. auf, wie im Mittelalter, weil Person und Eigenschaften aufgehört haben, die obersten Denkmittel der Wissenschaft zu sein, zumal sich Personen und Eigenschaften selbst in lauter Bewegungsgesetze und geometrische Figuren, also Zustände, auflösen lassen. Der Gottesbegriff aber, als vornehmster und ehrwürdigster aller Begriffe, muß die logische Pyramide derjenigen Kategorie zum Abschluß bringen, welche jeweilen von den berufenen Vertretern der Wissenschaft als die Hauptkategorie anerkannt wird, und diese ist seit Galilei je länger, desto ausgesprochener das zuständliche Denken. Der Gefühlswert des Gottesbegriffs schmiegt sich der jeweilig herrschend gewordenen Denkform aufs engste an[1]).

Da der Gottesbegriff nicht mehr wie ehedem von Priestern, son-

[1]) Vgl. Cohn, Die Gefühlswirkung der Begriffe, Wundts philos. Studien, Bd. XII, 1896, S. 306. „Ueberall empfängt der Denker Worte und Begriffe mit einer gewissen Wertung versehen, überall wird er diese Wertung je nach seiner Kraft oder Individualität fortleiten oder verändern."

dern von Philosophen seine Formulierung empfängt, so wird er wie von allen Anthropomorphismen und jedem mythologischen Beigemisch nach und nach auch von jenen Kategorien gereinigt, die sich nach der wissenschaftlichen Einsicht der Zeit mit seiner Würde nicht mehr vertragen. Gilt der Wissenschaft die geometrische Methode als die einzig zulässige und ihr logischer Ausdruck, die Zustandskategorie, als die entscheidende; gilt ferner die Bewegung als vornehmstes Erklärungsprinzip aller Erscheinungsformen des Daseins, so muß Gott more geometrico erklärt und mit dem Bewegungsprinzip identifiziert werden. Soll Gott, als Inbegriff aller Konstanz, das Beharrende in der Erscheinung Flucht darstellen, und gibt es ein Beharren nur in der Form von unverbrüchlichen Gesetzen der Bewegung, so muß Gott diesen Gesetzen gleichgesetzt werden, soll er anders das Bedürfnis nach einem obersten Erklärungsprinzip befriedigen. Unser Ordnungstrieb, dessen elementarer Ausdruck die Grundfunktion unseres Seelenlebens, die Vereinheitlichung alles Mannigfaltigen zu Einheitsakten des Ich oder des Bewußtseins ist, fordert eben gebieterisch einen letzten Abschluß dieser Vereinheitlichungsfunktion, einen obersten Einheitspunkt: Gott. Solange nun Dinge oder Personen als oberste Einheitspunkte gelten, mußte Gott verdinglicht oder verpersönlicht werden. Haben wir uns aber daran gewöhnt, in unpersönlichen Gesetzen der Bewegung diese obersten Einheitspunkte zu erkennen, so zwingt uns das Einheitsbedürfnis, den Gottesbegriff, diese oberste Einheit, der Naturgesetzlichkeit gleichzusetzen[1]).

Das Schillersche Wort: „In seinen Göttern malt sich der Mensch", gilt nicht bloß von den Unterstufen der Religion in Fetischismus und Animismus, in Totemismus und Traumdeutung, in Sage und Kult, sondern auch, wie Ludwig Feuerbach für immer gezeigt hat, von der obersten Stufe des Intellekts, vom logischen Denken. Gott wird auch von den Philosophen mit Vorliebe unter derjenigen Kategorie vorgestellt, welche ihnen jeweilen als die überragende gilt, und diese war seit Galilei, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, der Begriff der Bewegung, und sein logischer Ausdruck: der Zustandsbegriff.

Die geometrische Methode konnte ihre Herrschaft als Modell aller exakten Wissenschaften natürlich nur so lange behaupten, als ihre

[1]) Schon Plato sah in der Bewußtseinseinheit die Grundfunktion aller Erkenntnis, vgl. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, S. 109.

Voraussetzung, der Raum, in seiner vollen transsubjektiven Geltung unangetastet blieb. Solange man den Raum unbedenklich objektiviert, seine Existenz als für sich seiender Wesenheit (extra mentem) garnicht in Frage stellt, eignet er sich wie kein zweites Vorstellungsgebilde zur Versinnbildlichung der Konstanz. Konstanz heißt dann: die Ewigkeit des Nebeneinander, und alle Veränderung ist dann nichts weiter als Lageverschiebung im Raum. Selbst die Gesetze der Bewegung sind alsdann nur ewige Gleichförmigkeiten der Lagerungsverhältnisse im Raume. Axiome und Lehrsätze der Geometrie gelten daher, wie von Flächen und Figuren, so vom ganzen Weltgeschehen, das ja selbst nur als ein in Linien, Flächen und Figuren sich abspielender ewiger Zustand angesehen wird. Dabei wird von Zeit und Zahl vielfach Abstand genommen, denn sie sind in den Augen tonangebender Denker schon seit Aristoteles subjektiv-phänomenalen Ursprungs. Will man also alle subjektiven Elemente bei der Betrachtung des urewigen Beharrens sub aeternitatis specie ausscheiden, so haben die subjektiven Formen von Zeit und Zahl als Maßstäbe zu verschwinden, und es bleibt als einziges transsubjektives Merkmal der Konstanz der Raum, die Ausdehnung zurück, sei es als Korpuskel bei Hobbes, sei es als Atom bei Gassendi, sei es als Substanz der Ausdehnung bei Descartes, sei es endlich Attribut der Ausdehnung bei Spinoza.

Das Gemeinsame aller dieser großen Systeme der Neuzeit bis auf Leibniz ist die zum Dogma verhärtete Annahme der Transsubjektivität oder Objektivität des Raumes. Unter dieser Voraussetzung, aber auch nur unter dieser, ist der mos geometricus gerechtfertigt. Nur solange die geometrische Methode die führenden Geister der Wissenschaft vollauf befriedigt, wird auch der Zustandsbegriff in der Philosophie seine Prävalenz behaupten. Denn die Auffassung des Weltgeschehens als eines ewigen Zustandes (simul, nunc stans) ist nur die logische Formel, der adäquate Ausdruck für eine streng geometrische Denkweise. Solange sich nun den Heroen des Denkens das Weltbild in geometrischen Symbolen repräsentiert, so daß das Buch der Natur, mit Galilei zu sprechen, nur in den Lettern von Dreiecken, Vierecken und Kreisen enträtselbar erschien, mußte die Deutung des Universums oder Gottes als eines verharrenden Zustandes ihre Macht über die menschlichen Gemüter — und daher wohl

auch ihr Recht — behaupten. Als es sich indes dem reflektierenden Denken sehr bald erwies, daß Personen oder Dinge allesamt endlich, also vergänglich sind, und daß sie daher zur Darstellung der göttlichen Einheit nicht recht tauglich erscheinen, da wurden in den Religionsphilosophien die Eigenschaften vergöttlicht, und Gott löste sich in die Summe seiner Attribute auf. An die Stelle der Konstanz von Person oder Ding war seit Philo allmählich die Konstanz der Merkmale (Attribute) getreten. Daher die entscheidende Rolle, welche die Attribute noch im System Spinozas spielen.

Und als endlich die Neuzeit uns lehrte: weder Personen, noch Dinge, noch endlich Eigenschaften zeigen ewiges Beharren, sondern nur Zustände der Materie in der Form von unverbrüchlichen Bewegungsgesetzen, die sich im Raume und an der Ausdehnung abspielen, da wurde Gott sogleich mit dieser neuen Würde des Konstanzbegriffs umkleidet. Es verschlägt nämlich wenig, ob nach Spinoza Gott im Universum ist und die Natur als „ewige mathematische Folge" aus dem Wesen Gottes begriffen wird, oder nach Malebranche das Universum in Gott ist und dieser als „Ort der Geister" hingestellt wird. Das „Omnia in Deo videri" ist beiden Darstellungsformen des Pantheismus gemeinsam. Selbst der phänomenalistische Idealist Berkeley bekennt sich zu dieser klassisch gewordenen Formel des Pantheismus. Verstehen sie doch unter Gott die absolute Konstanz, das ewige Beharren: die Substanz. Da nun Spinoza und Malebranche die oberste Denkform, die Kategorie des Seins, unter dem Einfluß der herrschenden geometrischen Weltanschauung konzipiert und interpretiert haben, so bekommt das Sein, ursprünglich eine verdinglichte Kopula, nach Aristoteles und Mill eigentlich Eigenschaftsbegriff, nach Lotze endlich Beziehungsbegriff, eine stark zuständliche Färbung. Denn unter Konstanz = Sein = Gott = Natur wird jetzt der zeitlose Zustand (simul) des Alls begriffen. Dieser ewige Zustand entäußert sich einmal als unendliches Nebeneinander, als Bewegungsgesetz der Ausdehnung, andermal als Assoziationsgesetz des Denkens. Der Substanz kommt freilich das logische Prius zu. In der empirischen Welt der natura naturata aber haben wir es nur mit den Zuständen (Modi) der Substanz und ihrer unendlichen Attribute zu tun. Die Naturgesetze sind unendliche Modi, das Einzelgeschehen, das unter diese Natur-

gesetze fällt, ist endlicher Modus. In der wirklichen Welt haben wir es somit immer wieder mit den Modifikationen (Zuständen) der Substanz, nie mit ihr selbst oder ihren Attributen zu tun. Die natura naturata steht bei Spinoza zur natura naturans, wie etwa bei Anaxagoras die Homöomerien zum Νοῦς, bei Plato die Einzeldinge zu den Ideen, bei Aristoteles der Stoff zur Form, bei Kant die Erscheinung, die phänomenale Welt, zum Ding an sich oder Noumenon, bei Fichte das Nicht=Ich zum Ich. Dort das Reich des Relativen, hier das des Absoluten; dort Schein, hier Sein; dort Meinung, hier Wissen; dort Mannigfaltigkeit, hier Einheitlichkeit; dort Variabilität, hier Konstanz. Der entscheidende Denktypus der großen Metaphysiker des siebzehnten Jahrhunderts ist daher genau so, wie der der Mathematiker jenes Zeitalters, der des Beharrens in der Form der Zuständlichkeit; anders ausgedrückt: Das zuständliche, durch die geometrische Methode vermittelte Denken ist an der Schwelle des 18. Jahrhunderts zur Herrschaft gelangt.

Die hier aufgezeigte Vorherrschaft des Zustandsbegriffs stellt einen Beitrag zur Aufhellung der Genesis philosophischer Systeme dar. Wir verstehen die großen Konzeptionen des 17. Jahrhunderts, des Zeitalters der Metaphysik vornehmsten Stils nur dann, oder doch dann am besten, wenn wir sie als spekulative Anpassung an den von Mathematikern und Physikern in den Vordergrund gerückten Zustandsbegriff als Definition des Beharrens auffassen. Ohne in die Hegelschen Uebertreibungen der logischen Konstruktion in der geschichtlichen Abfolge der Systeme zu verfallen und ohne die Taine=Marxsche Lehre vom Milieu höher zu bewerten, als sie es verdient, darf man wohl im allgemeinen sagen, daß die großen spekulativen Systeme die wissenschaftlichen Tendenzen ihres Zeitalters zusammenfassen und auf den kürzesten Ausdruck bringen. In diesem Sinne bringt der Spinozismus das Jahrhundert der Mathematik zu höchster spekulativer Vollendung. Spinoza findet das letzte Wort für die Objektivierung und Absolutsetzung des Raumes, für jenen Ontologismus, dem das Universum, von der Ausdehnungsseite betrachtet, ein beharrendes Nebeneinander darstellt. Das zuständliche Denken feiert hier, in der geometrischen Methode, seinen höchsten Triumph. Seine oberste Formel lautet: Gott oder die Substanz offenbart keine Wirkungen (Kräfte),

sondern sie hat unendliche Eigenschaften, durch welche sie ihre Zustände (modi) äußert. Gott ist nicht Causa transiens, wie die platonische „Idee", sondern immanens, wie die aristotelische „Form". Die natura naturans wird zur natura naturata; Gott wird zur Natur; die Einheit zur Vielheit, indem sie sich in Naturgesetzen oder unendlichen Zuständen (modi) entäußert. Naturgesetze in ihrer Vielheit als ewige Zustände der Einheit oder der Substanz (Gott = Natur) begriffen: das ist der Höhepunkt des zuständlichen Denkens. Die Weltanschauung Spinozas bildet den Abschluß dieses Denktypus. Die Erhebung dieses Denkmittels zu einem umfassenden Weltbild führt unausweichlich zum Mechanismus und Naturalismus. Und so stehen denn Spinoza und Leibniz an der Wegscheide der beiden Grundtypen des menschlichen Denkens, des Mechanismus und des Dynamismus, des Ontologismus und Evolutionismus.

Wie im Altertum Heraklit dem Parmenides, so steht in der Neuzeit Leibniz Spinoza gegenüber. Spinoza bringt das zuständliche Denken zum höchsten logischen Abschluß, während Leibniz, Berkeley und Hume dem beziehentlichen Denken die Wege ebnen.

IV.

Der Uebergang vom zuständlichen zum beziehentlichen Denken.

Wie das 17. Jahrhundert das zuständliche Denken bevorzugt hat, so stellt das 18. Jahrhundert und vollends das 19. das beziehentliche Denken in den Vordergrund. Die Beziehungsbegriffe entdeckt und beschreibt Plato, zuerst (im wahrscheinlich unechten) Hippias Maior, sodann in schärfster begrifflicher Fassung im Theaetet (185 b) und Parmenides (145 c). Setzen heißt Beziehen[1]). Die zentrale Stellung, welche Plato dem beziehentlichen Denken angewiesen hat, erhellt daraus, daß er, wie Natorp aufgezeigt hat[2]), im Beziehen die allgemeine Funktion des Denkens erblickte. Mit dieser tiefen Einsicht war Plato nicht bloß seinem eigenen Zeitalter, sondern dem Denken der Antike überhaupt vorausgeeilt. Platos Entdeckung der Beziehungsbegriffe übt in der Antike indes eine nur geringe Wirkung aus. Auf Plato selbst hatte die Entdeckung der Beziehungs-

[1]) Vgl. Paul Natorp, Platos Ideenlehre, 1903, S. 265.

[2]) Ebenda S. 240.

begriffe zunächst die Wirkung, daß er aus der Relation die Relativität alles menschlichen Denkens folgerte und eben darum in den Ideen der Welt des Scheinens und des Meinens ewige, unverrückbare Urbilder gegenüberstellte. Da sich all unser Denken in Relationen vollzieht, so muß das Absolute außerhalb unseres Denkens gesetzt werden (dazu Th. Gomperz, Griech. Denker, 1902, II, 459). Von diesen Beziehungsbegriffen führt ein langer, mühseliger Weg zur Urteilsform der Relation, wie ihn Trendelenburg in seiner Geschichte der Kategorienlehre Schritt für Schritt zurückgelegt hat. Nicht die kantische Kategorientafel mit ihrem eingerosteten Schema von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung als Thesis, Antithesis und Synthesis [1]) der Kategorie der Relation habe ich übrigens im Sinne, wenn ich von Relation spreche, sondern mit Schopenhauer denke ich wesentlich an die Kategorie der Kausalität als Grundkategorie, neben welcher die übrigen elf Kategorien der „transzentalen Tafel der Verstandesbegriffe" bei Kant sich wie „blinde Fenster" ausnehmen. Nach Schelling vollends (System des transzend. Idealismus S. 232, 292) stellt sich die Relation als die ursprünglich einzige Kategorie dar. Im gleichen Sinne hatte schon Salomon Maimon in den Kategorien nur Beziehungsformen des Denkens gesehen. Endlich sieht Eduard von Hartmann (Kategorienlehre 1896) in der Relation die Urkategorie.

Der Begriff der Stetigkeit (Konstanz) erfährt im Laufe der Zeit eine offensichtliche Umbiegung. Mit dem Uebergang zum Denktypus der Relation vollzieht sich die Uebertragung des Stetigkeitsbegriffs vom Raum auf die Zeit, die Zahl und die Veränderung. Die Konstanz geht leise — und vielfach unvermerkt — in Kontinuität über. Wie bis zum 17. Jahrhundert, unter dem Einfluß der geometrischen Methode, das Raumbild als Inhalt der Konstanz galt, so daß man unter Stetigkeit mit Aristoteles — (συνεχές) — vornehmlich Raumgrößen verstand, deren Teile zu einem untrennbaren Ganzen verknüpft sind, so erfährt der Stetigkeitsbegriff seit Leibniz und Euler die Deutung, daß neben den Raum- und Zeitgrößen auch Zahlenreihen Stetigkeit innewohne. Die Zahlenreihen aber, welche, wie jede Reihe, an einen Vorstellungsverlauf gebunden sind, setzen ihrer-

[1]) Ueberweg bemerkt gegen Kant, Grundriß, 8. Auflage, S. 285: Kategorien als Begriffe . . . sind nur die von Kant sogenannten Kategorien der Relation.

seits die Zeit voraus. Die Zeit selbst wird seit der aristotelischen Definition der Zeit als ἀριθμος κινήσεως auf die Zahl bezogen. In allen Zahlenbeziehungen läßt sich ein Element der Zeit nachweisen.

Max Köhler, Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes, Archiv für Geschichte der Philosophie XVI (Oktober 1902), S. 65 ff. schildert den Uebergang von der geometrischen zur algebraischen Methode mit folgenden Worten: „Die antike Mathematik war auf das geometrische Denken im engeren Verstande eingeschränkt; sie bezog sich auf die Verhältnisse unveränderlicher Figuren und Körper; nun trat aber in der Aufgabe, das Gesetz der Erzeugung dieser Figuren und Körper mathematisch zu formulieren, ein Problem auf, das über dieses geometrische, anschaulich-starre Denken hinausführte. Wir verfolgen hier nicht die tieferliegenden Gründe, die die Lösung, wie sie nun in einer zweifachen Richtung geschaffen wurde, ermöglichten. Sie lag in der Ineinssetzung algebraischer und geometrischer Methoden. In der einen Richtung, deren klassischer Ausdruck die analytische Geometrie des Descartes ist, wurden die Mittel gefunden, geometrische Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzustellen, während der Infinitesimalkalkul von Kepler und Cavalieri ab die Ableitung von Eigenschaften der Gebilde aus der Voraussetzung ihres steten Wachstums lehrte. Und dieser Wandlung in der Funktion der Mathematik entsprach auf dem Gebiete der Naturanschauung die Auflösung der antiken „Form" in die elementaren Kräfte, deren Resultat diese Form waren. In der Bewältigung der allgemeinen Aufgabe, die geometrische Gestalt der Gebilde aus ihrer Entstehung zu begreifen, war die vorbildliche Analyse für die Auffassung aller Gegenstände gegeben".

Die Stetigkeit, welche man früher in der historischen Abfolge von Dingen, Eigenschaften oder Zuständen auszusagen für zulässig hielt, wird, seit der Einführung des Infinitesimalen durch Leibniz, mit Vorliebe von Veränderungen behauptet. Das Gesetz der Stetigkeit bedeutet nach Leibniz (Nouv. Ess.): natura non facit saltus. Die „lex continuationis" liegt nach Leibniz in der stetigen Aufeinanderfolge von Zuständen, zumal alle Monaden (nach Monadol. 61) stetig mit einer verbunden sind. Die Stetigkeit steckt also nicht im Sein, im Ding, sondern in der Abfolge, im Geschehen. Das Konstante wurzelt nicht mehr im Nebeneinander (Raum), sondern im Nacheinander

(Zeit) und im Durcheinander (Kausalität); nicht im Sein sondern im Geschehen; nicht πάντα ὁμοῦ sondern πάντα ῥεῖ. Nicht Ontologismus also, sondern Evolutionismus heißt die Parole. Nicht Atome, Korpuskeln, Punkte oder Linien sind — wie früher — die ausschließlich zulässigen Symbole oder Träger für die Stetigkeit, sondern Rhythmen der Bewegung, Periodizität dieser Bewegungsrhythmen im Ablauf ständig sich wiederholender Zeitabschnitte, unfehlbar sich einstellende Veränderungen, wie sie die Keplerschen Bewegungsgesetze für das Planetensystem aufgedeckt haben. Alles dies zeigt auch Beharren. Aber diese Erscheinungen bilden kein Beharren im Raume, zumal der Raum selbst, mit Leibniz zu sprechen, nur ein Phaenomenon bene fundatum ist, sondern ein Beharren von Zahlenverhältnissen, welches sich in festen Zeitabständen mit unbeirrbarer Regelmäßigkeit einstellt. Kontinuität heißt nämlich, wie schon Scaliger definierte (affectio immediate unitatem consequens): Einheit. Theodor Lipps drückt dies so aus: „Kontinuität fordert ihrer Natur nach auf zur Einheitsapperzeption".

Mit der Uebertragung des Stetigkeitsbegriffs vom Raume auf die Zeit und die Zahl, und mit dem allmählichen Uebergang vom Begriff der Konstanz zu dem des Kontinuums, welches letztere nichts weiter ist, als die Hinüberprojizierung der Konstanz auf Zahl, Zeit und Veränderung, finden wir eine völlig veränderte geistesgeschichtliche Lage vor. Am prägnantesten drückt sich dieses Verhältnis in der Definition aus, welche Wundt (Logik I, 435), gegeben hat: „Die Konstanz des Veränderlichen ist es, welche uns antreibt, die Zeit zu objektivieren." Das Denkmittel der Relation, welches seit Leibniz unausgesetzt daran ist, die anderen Denkmittel wissenschaftlich zu verdrängen, verdankt wesentlich dem sich ausbreitenden Begriff des Kontinuums seine allmähliche Anerkennung und bevorzugte Stellung.

Diese Bevorzugung der Zahl auf Kosten des Raumes, des Arithmetischen zu Gunsten des Geometrischen, die Zurückführung der offenkundigen Gesetzmäßigkeit im Universum auf stetige Zahlenverhältnisse statt — wie früher — auf stetige Raumverhältnisse, liegt vielleicht darin begründet, daß man zwar Raumverhältnisse letzten Endes in Zahlenverhältnisse auflösen kann, wie es seit Descartes die analytische Geometrie in ihrer Anwendung der Algebra auf die Geometrie durchweg tut, aber nicht umgekehrt. Die Zahl läßt sich wohl von

der Raumvorstellung *ableiten*, weil sie mit dem Raum und in ihm ist, aber sie läßt sich unmöglich auf Raum reduzieren. Wohl aber lösen unsere heutigen Energetiker Raum und Zeit in die Grundfunktion der Relation auf (vgl. K. Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus? 1902, S. 98 und S. 125).

Dieses Uebergewicht der Zahl über den Raum mag bei den ältesten Kulturvölkern, die in den Zahlen meist etwas Heiliges und Magisches gesehen haben, besonders bei den Pythagoreern, entscheidend gewesen sein[1]), das Wesen der Dinge in der Zahl zu erblicken, sei es nach der *einen*, konkreteren, verdinglichenden, versinnlichenden Fassung: das Wesen der Dinge *ist* Zahl, sei es nach der geschmeidigeren, dialektisch geschliffenen, stark nach Schulstaub schmeckenden Formel: das Wesen der Dinge *ordnet* sich nach Zahlen. In beiden Annahmen ist der gemeinsame arithmetische Ausdruck für jene Grundfrage der Philosophie enthalten, welche den menschlichen Fürwitz seit drei Jahrtausenden narrt: *das Verhältnis der Einheit zur Vielheit*. Ist das Grundschema dieses Verhältnisses ein geometrisches, sofern sich dieses Grundverhältnis schon unseren Sinnen darin aufdrängt, daß diese nicht getrennte Punkte, isolierte Teile, sondern ganze Flächen und vereinheitlichte Figuren wahrnehmen? Oder ist dieser Vereinheitlichungsprozeß, dieses ständige Inbeziehungsetzen alles mannigfaltig Gegebenen zu angenommenen Einheitspunkten, eine rein arithmetische Funktion? Oder endlich: Liegt diesem unabweislichen Verfahren der Zusammenfassung der Vielheiten zu Einheiten, der Punkte zu Linien, Flächen und Figuren, der Zahlen zu geordneten Reihen (Ordinal- und Kardinalzahlen), der einzelnen Begriffe zu Begriffsgruppen, zu Continua und Collectiva, ein logischer Prozeß oder ein psychologischer, d. h. ein seelischer Anschauungs- oder ein Denkzwang zu Grunde? Läßt sich der innere Denkzwang, alles Mannigfaltige des Gegebenen zur Einheit des Bewußtseinsaktes zu verschmelzen, auf die Einheit des Ich, auf jene synthetische Grundfunktion beziehen, welche die eigene Ich-Einheit allen Eindrücken der Außenwelt notgedrungen aufprägt? Ist am Ende gar die geforderte Einheit des Weltzusammenhanges nur ein Spiegelbild, ein notwen-

[1]) Ueber den konkret-empirischen Ursprung von Maß und Zahl s. Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 629 ff. Ueber „heilige Zahlen", Th. Gomperz, Griechische Denker I, 87 f.

diger Reflex, gleichsam eine objektivierende Verdoppelung der eigenen Einheit des Ich [1]? Und zuletzt: was ist primär? Das Geometrische, Arithmetische oder Logische [2]?

Parallel läuft die Grammatik. Bei den nahen Beziehungen von Logik, Arithmetik und Grammatik leuchtet ein, daß den vier Grundkategorien, die wir hier behandeln, grammatische Funktionen korrespondieren müssen. Und so entspricht denn den Gegenstandsbegriffen grammatisch das Substantivum, den Eigenschaftsbegriffen das Adjektivum, den Zustandsbegriffen das Verbum (der Infinitiv) und den Beziehungsbegriffen das Pronomen. Man erinnere sich, daß die erste Kategorientafel, die aristotelische, nach grammatischen Gesichtspunkten geordnet wurde. Entsprechen nun, wie wir glauben, die historischen Kategorien in der Geschichte des menschlichen Denkens den hier gekennzeichneten logischen und grammatischen, so zeigt sich hier wieder eine parallele Reihenfolge. Im Altertum wurden vorzugsweise Gegenstände, im Mittelalter Eigenschaften, in der Neuzeit bis zum 18. Jahrhundert vorwiegend Zustände, von da ab in erste Linie Beziehungen substantialisiert oder vergöttlicht. Es gewinnt in diesem Zusammenhang an Bedeutung, daß die Pronomina (Wurzeln, wie Windisch und Schleicher festgestellt haben) zu den ältesten Bestandteilen der Sprache gehören und in allen Sprachen, sowohl den Kasusendungen des Substantivs, als auch den Personalendungen des Verbums zu Grunde liegen.

Von hier aus übersieht man die höchste Firnregion des Denkens. Ganz besonders wird uns in dieser Beleuchtung verständlich, wie die platonischen Ideen schmetterlinghaft die pythagoreischen Zahlen umflattern. Unter dem Raumbild gesehen, sind Ideen verdinglichte Kräfte, unter die logische Lupe genommen, sind sie verdinglichte Begriffe, Gattungen oder Gesetze, und endlich in arithmetische Beleuchtung gerückt, sind Ideen verdinglichte Zahlen. Dabei ist sich Platon (nach Theaetet 185 b und 196 a) klar bewußt, daß die Zahlen genau

[1] „Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Inneren", Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswiss. I, 122.

[2] Die energetische Erkenntnistheorie (Karl Heim) löst Raum und Zeit in die Grundfunktion der Relation auf, Psychologismus oder Antipsychologismus? 1902, S. 99.

so zu den Beziehungsbegriffen gehören wie Aehnlichkeit und Verschiedenheit, viel oder wenig, Größe oder Kleinheit, Entfernung oder Nähe. Und so ringen schon in der Brust Platos die ewigen Rivalen: Geometrie, Logik und Arithmetik um die Vorherrschaft. Aber die Arithmetik siegt. „Auf Zahl und Verhältnisbestimmung beruht nach Plato alle Wissenschaft“ [1]). Und seither lockt die Sirene: Zahl den Odysseus: Intellekt in tausendfältigen Schmeicheltönen. Die Λόγια χαλδαϊκά, für Jahrhunderte der Inbegriff aller geheimen Weisheit, der Neupythagoreismus, Dionys der Areopagite, die jüdische Geheimlehre (Kabbala), die lullische Kunst, die Zahlensymbolik beim Cusaner, Pico, Reuchlin und Bruno, die Astrologie in allen ihren Schattierungen, Magier und Mystiker aller Grade, Zeitalter, Nationalitäten und Konfessionen — sie alle starren wie hypnotisiert auf den geheimen Zauberbann hin, den die Zahlen und ihre wunderbar zusammenstimmenden Proportionen ausstrahlen. Selbst Auguste Comte, der Begründer der positiven Philosophie, erliegt in der letzten (mystischen) Phase seines Denkens dem Zauberbann der Zahl. In seiner „positiven“ Religion nehmen die Primzahlen ungefähr die Stelle der heiligen Dreizahl bei Orphikern und Pythagoreern ein. Und derjenige unter den Naturphilosophen Schellingscher Färbung, der unserer heutigen Naturphilosophie Ostwaldscher Artung wohl am nächsten steht, Lorenz Oken, leistete sich folgenden Aphorismus: „Alles, was real, gesetzt, endlich ist, ist dies aus Zahlen geworden, oder genauer gesprochen, jedes Reale ist absolut nichts anderes als eine Zahl“. Im übrigen stammt, wie Natorp zeigt [2]), die Ineinssetzung von Mathematik und Logik, auf welche Leibniz sein Lebelang hingearbeitet hat, schon von Plato.

V.

Der Uebergang vom geometrischen Weltbild zum arithmetischen, vom Mechanismus zum Dynamismus.

Sehen wir von den vielen Afterwissenschaften ab, welche die den Zahlen innewohnende Mystik aus sich heraus erzeugt hat, so bleibt als fester Kern die höhere Analysis zurück. Das μέγα καὶ μικρόν, bei Plato noch Raumbild, führt zum Unendlichkeitsproblem. Das

[1]) Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre. 1903, S. 302.
[2]) Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre. 1903, S. 419.

Raumbild ist „Ursprung alles Apriorischen" (Lange, Logische Studien S. 147). Im unendlich Großen und unendlich Kleinen, so schärft uns der Cusaner im Satz vom Principium coincidentiae oppositorum ein, fallen alle Gegensätze zusammen. Dabei schlüpft der Unendlichkeitsbegriff, darin dem Stetigkeitsbegriff verwandt, mählich und unvermerkt vom Raum auf Zahl, Zeit und Veränderung hinüber [1]). Der unendliche Raum, der Schrecken der Alten vor dem leeren Raume (horror vacui), tritt seinen Platz nach und nach an die unendliche Zahl ab. Die Zahlen enthalten die ewigen Prinzipien der Dinge an sich; sie werden zu letzten Wahrheiten, ewigen Gedanken Gottes oder Urbildern aller Dinge. Seit Nikolaus von Cusa setzt die pythagoreisch-platonische Begeisterung für die Zahlen und ihre Gesetze mit kräftigem Ruck ein. Giordano Bruno hat, in seinen Schriften der „Lullischen Kunst" zumal, der Zahlensymbolik energisch das Wort geredet. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts läßt das Interesse für die Raumvorstellung, nach Lange das „Urbild aller Synthesis", merklich nach, während das Problem der unendlichen Zahl die erlesensten Geister im Banne hält. Die geometrische Betrachtungsweise der Welt, welche Spinoza zum vollendeten Ausdruck gebracht hatte, weicht allgemach der arithmetischen, die mechanische Weltanschauung der dynamischen, der Atombegriff dem Energiebegriff. Eben damit aber gewinnt das beziehentliche Denken das Uebergewicht über das zuständliche. Alles Wissen drängt jetzt dahin, das Verhältnis unserer Vorstellungen untereinander zu fixieren, und Hume erklärt ausdrücklich (Treatise I, 2. 1; I, 3. 1), der Arithmetik komme ein höherer erkenntnistheoretischer Wert zu als der Geometrie. Die energetische Erkenntnistheorie unserer Tage vollends löst direkt Raum- und Zeitmaße in die Zahl der Unterscheidungsstufen auf.

Wie sich der Raum in Zahlenverhältnisse, Geometrie in Arithmetik umbildet, sodaß Descartes in der von ihm begründeten analytischen Geometrie durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von Koordinaten räumliche Verhältnisse geradezu in arithmetische ver-

[1]) Der Uebergang von der Raumvorstellung auf die Zahl vollzieht sich umso leichter, als sie, wie sich Baumann einmal ausdrückt, „mit dem Raum zusammen und überall in ihm ist". Nach Karl Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus? 1902, S. 89, ist „Quantität" = „Zahl der Unterscheidungsstufen".

wandelt, indem er geometrische Aufgaben durch algebraische Gleichungen löst, so zeigt auch der Logische die Tendenz, sich dem Arithmetischen anzunähern[1]). Es geschieht dies in der „Lullischen Kunst", welche eine Mechanik des Denkprozesses dergestalt anstrebt, daß sie den Denkprozeß selbst, die Begriffswelt, zunächst in ihre bekannten sechs konzentrischen Kreise zerlegt, aber zwischen diesen Kreisen mittels Drehung der Scheiben Proportionen unter den Begriffen herstellen will. Diese ihre Tendenz mag Giordano Bruno gelockt haben, sich dieser Alchemie der Begriffe hinzugeben. Und selbst Leibniz vermag diesen Aberglauben der Logik nicht ganz zu überwinden. Teils im Anschluß an die Lullische Kunst, teils und besonders unter Anknüpfung an die Lehre von Hobbes, nach welcher alles logische Denken nur eine Art von Rechnen ist, schwebt Leibniz das Ideal einer „philosophischen Rechnuug" vor, welche die Lullische „Ars magna" in einer „ars combinatoria" zum Abschluß bringen sollte[2]). Lambert endlich zieht die Grundlinien jener algebraischen Logik, welche heute in Boole, Schröder und Husserl ihre Vertretung gefunden hat. In dieser Richtung liegt auch das kennzeichnende Wort Pestalozzis: „Zählen und Rechnen ist der Grund aller Ordnung im Kopf". (Lienhard und Getrud, T. II, S. 30.)

Wie die Mythologien vorbereitende Etappen der sich aus ihnen herausschälenden Religionen bilden, so besitzen alle abgeklärten Wissenschaften ihre voraneilenden Stürmer und Dränger, ihre Schwärmer und Phantasten. Ehe es einen guten Wein gibt, muß der Most sich erst toll gebärden. Wie sich aus der Astrologie die Astronomie mühselig wieder herausgearbeitet hat, so hätte Robert Boyle schwerlich die Chemie begründet, wenn ihm Conquistados der Wissenschaft, goldhungrige Alchimisten nicht vorgearbeitet hätten. Der Weg zum Glauben führt durch das Tor des Aberglaubens; der Weg zur Wissenschaft geht durch das Gestrüpp von Afterwissenschaften. In dieser vorbereitenden Tätigkeit liegt das logische Daseinsrecht und der ge-

[1]) Karl Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus, 1902, S. 154, gelangt zu dem Resultat, daß die Geometrie weder zur reinen Logik noch zur reinen Mathematik gehört.

[2]) Ueber die Ars magna des Lullus und Athan. Kircher siehe den Exkurs bei Couturat, La Logique de Leibniz 1901, p. 541 ff.; Leibnizens Stellung dazu ebenda p. 38 ff., p. 48.

schichtliche Sinn von Irrtümern, Afterkünsten und dem Aberglauben in der Wissenschaft beschlossen. Um die Tat des Columbus zu ermöglichen, mußte Marco Polo vorangehen. Um die Medizin von Grund aus zu reformieren, mußte Paracelsus die Wege ebnen. Damit Leibniz und Newton die Infinitesimalrechnung finden, mußten der Cusaner, Lullus und Bruno die Zahlensymbolik in wissenschaftliches Gewand kleiden, mußten ferner Kepler und Cavalieri den Infinitesimalkalkul, die Ableitung der Eigenschaften der Dinge aus ihrem steten Wachstum als Methode einführen.

Dies geschieht in mythologisch-mystischer Form von Magiern und Mantikern, von Zeichendeutern und Zahlenbeschwörern, sodann in pseudowissenschaftlicher Form von Kabbalisten, Astrologen, Neopythagoreern, und in der „ars magna“ des Raymundus Lullus. Alle anderen lösen *Dinge* und *Eigenschaften*, Lullus löst *Begriffe* in Zahlenverhältnisse auf. In der „docta ignorantia“ des Cusaners spielt die Vorliebe für Zahlenverhältnisse eine entscheidende Rolle. Die vom Neuplatonismus beherrschte Renaissance mit Giordano Bruno an der Spitze schwelgt förmlich in der Anschauung jener wunderbaren Harmonie, welche den Zahlenverhältnissen innewohnt. Jetzt bemächtigt sich auch die strenge Wissenschaft des Geheimnisses der Zahlenharmonie. Durch das Schießpulver erwachsen der Mechanik neue ballistische und technische Probleme. Figuren und Körper werden nicht mehr als unveränderliche Wesenheiten begriffen, sondern es erwächst jetzt der neuen Mathematik die Aufgabe, das Gesetz ihrer Erzeugung auszumitteln. Descartes überträgt zu diesem Behufe Algebra auf Geometrie, Hobbes stellt die Gleichung auf: Denken = Rechnen. Leibniz und Newton endlich begründen die Infinitesimalrechnung, welche in ihren beiden Formen von Differentialrechnung und Integralrechnung die Möglichkeit eröffnet, geometrische, mechanische und physikalische Probleme durch Gleichungen zu lösen. Das unendlich Kleine ist für Leibniz zugleich die letzte Einheit. Damit ist der Schlußpunkt dieser Entwicklung erreicht. Pythagoras triumphiert: Alles läßt auf Zahlen reduzieren und in Zahlenverhältnisse auflösen. „Die Proportion ist der wissenschaftliche Ausdruck der Relation“ [1]). Der von Galilei eingeführte Kraftbegriff verdrängt das starr Geo-

[1]) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis. I, Berlin, 1902, S. 185.

metrische der substantiellen Formen. Die Kraft wird seit Galilei zum Verhältnisbegriff der Bewegung, eben damit verwandelt sich das Absolute in ein Relatives.

Leibniz ist der entscheidende Philosoph, der seinem Zeitalter die Zunge löst; er bildet die Scheidegrenze jener beiden Weltanschauungen, welche seit der Eleatik schroff und unversöhnlich einander gegenüberstehen, nämlich des Denktypus des Seins und des Denktypus des Geschehens, des Mechanischen und Dynamischen, des Ontologismus und Evolutionismus. Das geometrische Symbol, der Raum, als Sinnbild des Nebeneinander, treibt das Denkmittel des unveränderlichen Seins hervor; das arithmetische, die Zahl, das Symbol des Nacheinander und der Veränderung, bevorzugt das Denkmittel des Werdens. Nun löst Leibniz das geometrische Symbol, den Raum, dadurch auf, daß er ihn der realen Wirklichkeit entkleidet und der bloßen Erscheinungswelt als phaenomenon bene fundatum zuweist. Newton sah noch im Raum „un être réel absolu", wogegen Leibniz (ed. Erdmann S. 732) energisch Front macht[1]); Newton spricht übrigens auch von einer absoluten Zeit (tempus absolutum), Philosophiae naturalis principia mathematica defin. IV, Schol I.

Die Leibnizische Monade, das substantielle Atom, wie er es nennt, ist ein „metaphysischer Punkt". Sie besitzt „etwas Lebendiges und eine Art von Vorstellungsvermögen, und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum wiederzugeben .... Die mathematischen Punkte sind wahre Punkte, aber sie sind nur Eigenschaften", heißt es im „neuen System über die Natur". Man glaubt Heraklit zu hören, wenn Leibniz (Monadol. 71) ausführt: „alle Körper befinden sich wie Ströme in einem ständigen Fließen; und es treten fortwährend Teile hinzu und aus". Wie Kant, nach einem Worte Mendelsohns, der Allzermalmer war, so ist Leibniz der Allvermittler. Die alten Erzfeinde Mechanis-

[1]) Drastisch sagt Mach, populär-wissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl. 1903, S. 232: „Den dunklen Klumpen, den wir unwillkürlich hinzudenken, suchen wir vergebens außerhalb unseres Denkens". Verwandte Gedankengänge bei Ostwald, Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, und J. Stallo, Die Begriffe und Theorien der modernen Physik. Dieser Relativismus ist schon in der pyrrhonischen Skepsis klar vorgebildet. Selbst Aenesidem, der gemilderte Skeptiker, findet genau wie Mach, der „dunkle Klumpen" sei nur hinzugedacht (ἐπινοεῖται μόνον).

mus und Teleologie sind durch den Allesversöhner Leibniz dergestalt ineinsgebildet, daß der Mechanismus selbst nur zum Spezialfall der Teleologie wird. „Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungstriebe, Zwecke und Mittel. Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursache oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der bewirkenden Ursache und das der Zweckursachen, stehen in Harmonie miteinander" (Monadologie 79). Die „prästabilierte Harmonie", welche zwischen bewirkenden Ursachen und Zweckursachen, zwischen physikalischer und teleologischer Kausalität, behauptet wird, ist selbst nichts anderes, als der spinozistische Parallelismus, von den Attributen auf die Substanzen übertragen. Bei Spinoza laufen die Attribute, bei Leibniz die Substanzen (Monaden) parallel [1]).

Substanz aber heißt, nach Leibniz, nicht das, was ist, sondern das, was wirkt (omnem substantiam agere, at omne agens substantiam appelari). Nur wirkende Kräfte können nach Leibniz Substanzen genannt werden. Die Zurückführung aller Qualitäten auf Quantitäten, welche mit Galilei unter Wiedererweckung Demokrits begonnen hatte, wird von Leibniz bewußt preisgegeben. Dem toten Mechanismus, wie er zuletzt in Spinoza seine oberste Formel gefunden hatte, wird im Anschluß an den aristotelischen Zweckbegriff (Entelechie) der lebendige Dynamismus markvoll nnd zielbewußt entgegengesetzt. So erklärt Hartmann (Kategorienlehre S. 470 ff.) im Anschluß an Leibniz, alles in der Welt sei nach den Gesetzen der mechanischen Kausalität geordnet, diese Gesetze selbst aber seien teleologisch zu begreifen. Der Materialismus beginnt mit Leibniz der Energetik, der Mechanismus der Teleologie Platz zu machen [2]). Der Energiebegriff löst das Denkmittel substantieller Formen ab. Die „wirkende Kraft" stellt sich im organisierten Körper als „göttliche Maschine" oder „natürlicher Automat" dar (Monadol. 64, 65). Leibniz steht

[1]) Vgl. darüber die neuen Untersuchungen von Ernst Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902; Couturat, La Logique de Leibniz, 1901; M. Russell, Critical exposition of the Philosophy of Leibniz, 1900; E. Rintelen, Leibniz und die Scholastik. Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI, 2, 1903.

[2]) Die biologische Teleologie nimmt an, Kräfte und Stoffe unterliegen kausalen Formen, aber teleologischer Betrachtung, vgl. Driesch, Analytische Theorie der org. Entwicklung, S. 166.

hier zu Spinoza, wie Aristoteles zu Plato. Wohl vermag man die Materie aus dem Geist abzuleiten, indem man die Ausdehnung der Erscheinungswelt zuweist, nicht aber kann man „Vorstellungen und das, was davon abhängt, sich aus mechanischen Gründen, d. h. durch die Gestalten und die Bewegungen, erklären" (Monadol. 17). Da aber die Monade als vorstellende Kraft — nach Monadol. 15 — wesentlich Begehrungstrieb ist (appetitus bei Kopernikus, Konatus und Impetus bei Hobbes und Spinoza, tendances oder Potential von Leibniz genannt), aus welchem nach einem „inneren Prinzip" (Monadol. 11) sich allmählich klare und deutliche Vorstellungen herausentwickeln, so liegen hier die Ansatzpunkte zum Primat des Willens bei Schopenhauer, zu den Realen Herbarts, zum Voluntarismus Wundts, zur Energetik Ostwalds, endlich zum Neo-Vitalismus Bunges, Fanos, Rindfleischs und Coßmanns.

Die leibnizische Monade stellt nun aber alles auf das beziehentliche Denken ab [1]). Ihr Wesen ist nicht beharrendes Sein, sondern beharrende Veränderung, welche nach inneren Prinzipien erfolgt (Monadol. 10—13). „Diese Veränderung findet bei jeder Monade immerwährend statt ..... folglich muß es in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen geben, wenngleich dieselbe keine Teile hat" (Monadol. 13). Hier sieht man deutlich, wie Konstanz in Kontinuität umbiegt, wie das Beharren vom Nebeneinander auf das Nacheinander, die Zeit, die Zahl und die Veränderung übertragen wird. Materialismus und Mechanismus lösen die Welt in ewige Zustände und eine Anzahl beziehungsloser Punkte auf; der leibnizische Vitalismus und Organismus hingegen sieht, wie schon im Altertum Aristoteles, in den zahllosen Substanzen lauter Individuen, die in ihrer ursprünglichen Anlage eine innere Beziehung auf alle übrigen in sich tragen. Die Welt ist also nicht, wie der Mechanismus will, ein ewiger Zustand, in welchem nur ein Austausch von Quantitätsveränderungen, von Masse und Volumen, vor sich geht, sondern ein ewiges System von Beziehungen (omnia ubique), welches ebenso von Ewigkeit her feststeht, wie die mathematischen Verhältnisse und algebraischen Funktionen [2]). Das

[1]) Vgl. die Definition des beziehentlichen Denkens (relations) bei Leibniz, Nouv. Ess. II, ch. 30, 4.

[2]) Auch Hegel sieht in Qualität, Quantität und Maßverhältnissen nur

scholatische Wort „Essentiae sunt sicut numeri“ erweitert Leibniz dahin, daß der Zahlenbegriff in diesem Satze zu metaphysischer Geltung gelange[1]).

Wenn Gauß die Potentialfunktion einführt, um die Anziehung zu finden, die eine Masse auf einen Punkt ausübt, oder irgend ein Mathematiker neue Funktionen der Zahlen feststellt, so hat er diese Funktionen offenbar weder geschaffen noch entdeckt, sondern diese „Mathematik der Natur“ nur gefunden. Die Zahlen hatten die von den Mathematikern festgestellten Beziehungen, bevor die Mathematiker sie fanden. Denn diese Beziehungen der Zahlen sind zeitlos; sie gelten nicht jetzt und hier, d. h. seitdem der Mathematiker sie dargestellt hat, sondern immer und überall. Diese Beziehungen sind, wieder mit Leibniz zu sprechen, eine vérité éternelle, und keine vérité de fait. Damit hängt es zusammen, daß Leibniz alle Harmonie auf geheimes Zählen und die Freude an der Harmonie auf das stille Vergleichen der einfachen Schwingungszahlen zurückgeführt hat. Aehnlich sieht Euler die Quelle der Harmonie in der vom Menschen mit Vergnügen wahrgenommenen Ordnung unter den Schwingungszahlen.

Um diesen Unterschied zwischen logischen Wahrheiten und physikalischen Tatsachen, der für unser Problem von grundlegender Wichtigkeit ist, seiner ganzen Bedeutung nach zu würdigen, setzen wir die Stelle her, an welcher sich Leibniz am klarsten darüber ausgesprochen hat (Monadol. 33): Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten: die logischen Wahrheiten und die tatsächlichen Wahrheiten. Die logischen Wahrheiten sind notwendige, und ihr Gegenteil ist unmöglich, die tatsächlichen Wahrheiten aber sind zufällige, und ihr Gegenteil ist möglich . . . .[2]).

Für die logischen Operationen gilt seit Aristoteles als oberste Instanz der Satz des Widerspruchs, d. h. der Undenkbarkeit des Gegenteils. Alle geometrischen und metaphysischen Wahrheiten rekurrieren letzten Endes auf den Satz des Widerspruchs. Nach Leibniz

Zustände, die an einem Träger haften, „damit sind die Maße und die damit gesetzten Selbständigkeiten zu Zuständen herabgesetzt. Die Veränderung ist nur eine Aenderung des einen Zustandes und das Uebergehende ist als darin dasselbe bleibend gesetzt“, Werke III, 438.

[1]) Vgl. Ernst Cassirer, a. a. O. S. 489.

[2]) Vgl. dazu Couturat, La Logique de Leibniz, 1901, p. 210 ff.

aber sind Axiome, Definitionen, Forderungen und „ursprüngliche Prinzipien" „identische Aussagen", deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält (Monadol. 35). Anders die „zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten", d. h. die empirische Welt. Hier bilden nicht mehr der Satz des Widerspruchs und der Satz der Identität das zu Grunde liegende logische Prinzip, sondern der Satz vom zureichenden Grund (Monadol. 36). Der Extrakt der Leibnizischen Logik läßt sich in die Worte pressen: Alle definitive Wahrheit beruht auf dem Satz der Identität. In der Sprache Kants würde dies heißen: Wahrheit beruht auf analytischen Urteilen [1]).

Wie alle Wege nach Rom führen, so münden alle Probleme der Philosophie in das Kardinalproblem der Kausalität. Die kirchlichen Vorstellungen vom Fatum, Prädestination zur Sünde, Kismet u. s. w. sind nur unbeholfene stammelnde Laute für die Hauptkategorie des Denkens, die Kausalität. Bei Leibniz ist die Kausalität nicht ganz frei von einem empirischen Beigemisch. Die Grenzlinie zwischen Grund und Ursache wird noch nicht fest gezogen. Der „zureichende Grund", welcher auch bei „zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten" vorhanden sein muß, läßt die Denkbarkeit des Gegenteils offen, während die logischen Wahrheiten, die auf den Satz der Identität rekurrieren, die Denkmöglichkeit des Gegenteils ausschließen. Leibniz hat den „Entwurf einer Logik" — eine seiner unzähligen, rasch hingeworfenen Skizzen — hinterlassen (erst 1840 herausgegeben), in welchem er im Anschluß an Plato [2]), also im Gegensatz zu Aristoteles und der Scholastik, alle Urteile auf das Identitätsurteil, und nicht, wie jene, auf den Satz des Widerspruchs zurückführt, darin den englischen Logikern Boole und Jevons vorbauend (vgl. Leibniz opp. philos. ed. Gerhardt VII 300). Schellings Identitätsphilosophie und Hegels absoluter Idealismus gehen gleicherweise auf das idem per idem zurück.

Ob die Urteilsfunktion ihren Ursprung im Identitätsprinzip oder im Widerspruchsprinzip hat, verschlägt nichts gegenüber der unantastbar feststehenden Tatsache, daß jedes Urteil allgemeingültiger Natur

[1]) Vgl. Couturat, La Logique de Leibniz, 1901, p. 210 und préface p XI: Toute vérité est analytique.

[2]) Vgl. darüber Paul Natorp, Platos Ideenlehre 1903, S. 152. Dieser Zusammenhang mit Plato, den Cohen, Natorp und Cassirer so klar erfaßt haben, ist Couturat entgegen.

ein Akt des beziehentlichen Denkens ist. Die Wundtsche Apperzeptionslehre gibt uns dafür die Formel: Die Beziehung zweier psychischer Funktionen aufeinander ist die elementarste aller Funktionen der Apperzeption. Entsteht doch das allgemeingültige Urteil überhaupt erst dadurch, daß in ihm von zeitlicher Begrenzung wie räumlicher Bestimmtheit abgesehen und nur das bleibende Verhältnis von Subjekt und Prädikat präzisiert und auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht wird. (Beispiel: Der Diamant ist durchsichtig, d. h. nicht hier und jetzt durchsichtig, sondern immer und überall.) Ob nun das Urteil in seiner Beziehungsform Identität, Subsumtion, Koordination oder Abhängigkeit von Subjekt und Prädikat darstellen soll — gleichviel, es ist und bleibt in jeder dieser vier möglichen Formen ein Akt des beziehentlichen Denkens [1]). Axiome sind Identitätsurteile, die Kausalität hingegen ist ein Abhängigkeitsurteil. Jene haben nach Leibniz unbedingte, d. h. logische Geltung, diese nur bedingte, tatsächliche, physikalische, provisorische Geltung. Identitätsurteile sind eben das Prius alles Denkens, die Grundform der Gedankenverbindung, auf welche die drei übrigen Beziehungsformen des Urteils (Subsumtion, Koordination und Kondition) erst zurückgeführt werden müssen. Wie bei Leibniz, so steht auch bei Hegel der Satz der Identität — das idem per idem — durchaus im Mittelpunkt des Denkens. Alle Verstandestätigkeit, jede wirkliche Erklärung und Erleuchtung geht auf Identität zurück (Phänomenologie des Geistes S. 112 ff.). Nur darf das Denkgesetz der Identität nicht bei dem tautologischen Satze „Alles ist mit sich selbst identisch" stehen bleiben, sondern es muß zum Satz des Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten weiterentwickelt werden (Werke, Bd. IV, Kap. 2, S. 29—36, Bd. VI, § 15, S. 22).

Nach Leibniz sind nun die logischen Wahrheiten — Identitätsurteile — ewig, unbedingt, souverän; die tatsächlichen Wahrheiten hingegen, wie sie die Physik etwa an der Hand des Kausalgesetzes aufdeckt, sind zwar wirklich, aber nicht notwendig wahr. Um wahr zu sein, d. h. unbedingt zu gelten, muß das Bedingungsurteil in ein Identitätsurteil aufgelöst werden. In der leibnizischen Forderung der Zurückführung aller definitiven Wahrheiten auf Identitätsurteile

[1]) Auch nach Cohen (Logik, 1902) ist die Grundform des Seins, d. h. des Denkens (esse est percipi), nicht der Begriff, sondern das Urteil.

begegnen sich heute zwei Denker, die von ganz entgegengesetzten Seiten an das Problem herankommen: Cohen und Riehl. Wie der erstere durchweg an Pythagoras, Parmenides, Platon und Kant orientiert ist, so der letztere an Berkeley, Hume und Robert Mayer. Dort strenger, dogmatischer, „reiner" Idealismus, hier relativistisch-agnostischer Phänomenalismus. In Cohen haben Pythagoras und Plato, in Riehl hat Protagoras gesiegt. Aber in der Wertung der Identität treffen diese Gegenfüßler, natürlich unabhängig von einander, zusammen. Für Cohen ist die Identität der unverbrüchliche Charakter alles rein Gedachten. Dieser Wert ist unzerstörbar und unveränderlich [1]). Nach Riehl hat Robert Mayer das Humesche Problem gelöst. „Im Kausalgesetz ist das Substanzgesetz enthalten; die Identität der Größe ist das Band der ursächlichen Verknüpfung" . . . . . „Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet, und da diese Verbindung der Form alles Begreifens, dem Satze des logischen Grundes, d. i. der Identität des Grundes, in der Folge entspricht, macht sie zugleich die Notwendigkeit im ursächlichen Verhältnis begreiflich [2]).

Wie Helmholz mit Vorliebe die Gegensätze „wahr" und „wirklich" einander gegenüberzustellen liebte, so Leibniz den Gegensatz von physikalischen (nur bedingt notwendigen) Tatsachen, deren Gegenteil zwar denkbar, aber durch den Satz des Grundes für diesen bestimmten Fall aufgehoben ist, und logischen Wahrheiten (Axiome, Definitionen), deren Gegenteil undenkbar und durch den Satz der Identität und den des Widerspruchs für alle Fälle ausgeschlossen ist. Die Feststellungen der Physik wären sonach assertorische Sätze: so ist es; die Lehrsätze der Logik und Mathematik hingegen (letztere als Logik in Zahlen gefaßt), sind apodiktische Sätze: so muß es sein. Danach hätten Naturgesetze, welche auf Erfahrung, Anschauung und Experiment sich aufbauen, eben vermöge des ihnen innewohnenden empirischen Elements, nur assertorischen Wert. Sie können von jeder neuen Erfahrung, welche diesem Gesetz widerspricht, aufgehoben werden. Sie gelten also nur mit der Restriktion im Sinne Humes: neue Er-

[1]) Logik der reinen Erkenntnis, Berlin, 1902. Bd. I, 189.

[2]) Philosophie der Gegenwart, Leipzig, Teubner 1903. S. 144.

fahrung vorbehalten! Logische Gesetze hingegen (Axiome) können von keiner Erfahrung umgestoßen werden. Ihr Gegenteil ist undenkbar, und daher rührt ihr apodiktischer Charakter: die Unbedingtheit. Naturgesetze sind an ein Wenn und Aber gebunden; ja sie können revidiert, sogar ganz aufgehoben werden, sobald eine einzige Erfahrung ihnen definitiv widerspricht, zumal sie nur summierte und generalisierte Erfahrungen darstellen. Es ist aber schlechterdings keine Erfahrung denkbar, welche ein logisches Gesetz, ein Axiom, aufzuheben vermöchte. Naturgesetze verdanken ihre Sicherheit dem Satz vom zureichenden Grunde, logische Gesetze dem Satz der Identität.

Oberste Prinzipien oder letzte Wahrheiten sind samt und sonders rein logischer Natur — das ist der Echoklang, der uns seit dem Auftreten Leibnizens allerorten entgegentönt. Wahr und Falsch gibt es nicht in Bezug auf Gegenstände, sondern nur in Bezug auf Vorstellungen, hatten schon Hobbes und Locke mit Aristoteles, Epikur und Pyrrho gesagt. Aber Locke hatte den Dingbegriff, selbst die Substanz, trotz aller Anläufe zu ihrer Kritik bestehen lassen. Erst Berkeley und Hume legen in dieses letzte Bollwerk des Dingbegriffs Bresche, indem sie Dinge, Eigenschaften und Zustände in lauter Beziehungen von Empfindungen auflösen. Von hier aus übersieht man die Erkenntnistheorie des modernen Phänomenalismus von Mach, Avenarius, Ostwald, Stallo und Cornelius, wie er seit Laas eingestandenermaßen auf Protagoras zurückgeht. Der seit Aristoteles zu den Eigenschaften und Zuständen unausweichlich hinzugedachte Träger, das Substrat, das „zu Grunde Liegende" (ὑποκείμενον) wird von Berkeley zuerst als falsche Begriffsbildung denunziert. Zieht man von einem „Ding" seine aus Eigenschaften und Zuständen sich zusammensetzenden Merkmale ab, so bleibt weder Materie noch Raum, sondern es bleibt — nichts zurück. „Dinge" sind nach Abzug ihrer Eigenschaften und Zustände = 0 [1]).

Die Erkenntnistheorie von Leibniz, Berkeley und Hume bedeutet einen Bruch mit dem Denkmittel der Zuständlichkeit zu Gunsten des Denkmittels der Relation. Je länger, desto ausgesprochener heißt nunmehr Sein: in Beziehungen stehen. Während allen Rationalisten

[1]) Vgl. H. Kleinpeter, J. B. Stallo als Erkenntniskritiker, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie XXV, 1901, S. 403, wo Berkeleys Stellung zur heutigen Erkenntnistheorie gekennzeichnet wird.

das Sein die Grundkategorie ist, auf welche sich die Relationen zurückführen lassen müssen — in diesem Zusammenhange versteht man es, wenn die Stoiker alle Beziehungsformen zu „Körpern" machen, oder Spinoza die Kausalität zur Causa sui emportreibt und diese mit Gott oder dem absoluten Sein identifiziert — wird das „Sein" seit Leibniz entthront. Bei Berkeley löst sich alles Sein in lauter Beziehungen von Wahrnehmungen auf[1]). Das Stichwort lautet nunmehr: esse est percipi. „Eins ist Denken und Sein", hatte schon Parmenides gesagt. Der Dingbegriff wird zertrümmert, und Hume preist es als gedankliche Großtat von Berkeley, daß er mit dem Nominalismus vollends Ernst gemacht und die letzte Konsequenz dieser Weltanschauung gezogen habe. Und Mach sagt heute ganz wie Berkeley und Hume: Körper oder Dinge sind abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen.

Die Welt ist ein System von Beziehungen, so lautet jetzt das Losungswort der Wissenschaft. Während der antike Fetischismus alle Eigenschaften, Zustände und Beziehungen verdinglichte und verpersönlichte, werden jetzt umgekehrt wirkliche Dinge und Personen nur noch in ein System von Beziehungen aufgelöst. Selbst das Ich, das Zentrum der Persönlichkeit, jene Ur-Synthesis, durch welche allein eine Vereinheitlichung des Weltbildes möglich ist, ist nach Hume nur noch ein Bündel von Vorstellungen — ein System von Beziehungen der Vorstellungen untereinander. Die Berkeleysche Gleichung esse = percipi, welcher die Hobbesche Gleichung: Denken = Rechnen vorangegangen war, gibt dem zuständlichen Denken den Gnadenstoß. Die große metaphysische Strömung von Descartes bis Spinoza war noch durch und durch ontologisch gerichtet. Den ontologischen Gottesbeweis haben Spinoza und Leibniz in ihrer persönlichen Begegnung noch bekräftigt (vgl. meinen Leibniz und Spinoza, Berlin, Reimer 1890). Kant nimmt aber die Position von Berkeley und Hume darin auf, daß er dem Sein den Charakter eines realen Prädikats abspricht. Das handfeste Beispiel von den „gedachten hundert Talern" schädigt die Reputation des Seinsbegriffes aufs

[1]) Selbst Mach, der alle Naturerkenntnis in letzter Linie aus Erfahrung ableitet, faßt das Ergebnis der Erfahrung wie folgt zusammen: Die sinnlichen Elemente der Welt (α, β, γ, δ .....) erweisen sich als abhängig voneinander. Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl., 1903, S. 209.

empfindlichste. Die jüngsten Untersuchungen Dyroffs über den Existentialbegriff zeigen recht drastisch die Stufengänge des Seinsbegriffs. „Sein" heißt auch in der nachkantischen Philosophie seit Lotze nichts anderes als „in Beziehung stehen"[1]). Und so hat sich denn das 19. Jahrhundert allgemach daran gewöhnt, die Verschiebung zu Gunsten der Relation durchgreifend vorzunehmen. Das „Umdenken" von Dingen, Eigenschaften und Zuständen in lauter Beziehungen ist uns, dank Leibniz, Berkeley, Hume, Herbart und Lotze zur zweiten Natur geworden. Wir Heutigen sind schon mit dem Denkmittel der Relation, mit der Gewöhnung an beziehentliches Denken erzogen worden. Und wie es einem Menschen der Antike natürlich war, Beziehungen oder Zustände in Personen und Dinge „umzudenken", um sie in sein Verständnis einzufügen, so ist es uns Heutigen natürlich, alles Geschehen kausal zu erklären und die Kausalität selbst nur als Beziehungsform des Denkens zu begreifen. Die „alte Wahrheit" bestätigt sich aufs neue, daß alles Erkennen nicht ein Erkennen von absoluten Gegebenheiten, sondern stets ein Erkennen von Relationen ist. An der Hand dieser Relationen haben wir allgemach umdenken gelernt. Die Personifizierungstendenz weicht auf der ganzen Linie zurück, um der Relativierungstendenz den Platz zu räumen. Am schlagendsten illustriert diesen meinen Gedankengang die Aeußerung eines Denkers von eigenem Gesichtsschnitt, Josef Poppers, der Ernst Mach nahesteht[2]): „Sogar die Bezeichnung der Natur als Substanz, wie es Spinoza getan hat, ist noch nicht abstrakt genug; nicht die Substantivform scheint mir für das All den höchsten Anforderungen zu genügen, sondern die Infinitivform."

VI.

Die Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens (Wesen der Zahl).

Die beherrschende Wissenschaft unseres Zeitalters, die Biologie, hat den Zug und den Drang des modernen Menschen, das beziehentliche Denken zum Grundriß der Erklärung alles Weltgeschehens zu

[1]) Vgl. A. Dyroff, Ueber den Existentialbegriff, Freiburg, 1902, S. 9 und die Anmerkungen auf S. 79.

[2]) Josef Popper, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. Sozialphilosophische Betrachtungen, 3. Aufl., 1903, S. 116.

erheben, nur noch verschärft. Die Probleme der Biologie haben seit dem von Karl Ernst von Baer eingeführten Begriff der „Zielstrebigkeit" dem Dynamismus starke Zugeständnisse machen müssen — meist auf Kosten des strengen Mechanismus. Die immanente Teleologie erhebt ihr Haupt gegen die mechanische Kausalität. Im Neo-Vitalismus eines Bunge, Fano, Hamann und Rindfleisch lökt der Dynamismus wider den Stachel des starren Mechanismus. Die empirische Teleologie eines Reinke, Coßmann, G. Wolff (Mechanismus und Theologie 1902) und Driesch (Biologie als selbständige Grundwissenschaft, 1893) ist jetzt drauf und dran, die von Descartes und Spinoza verbannten Naturzwecke wieder einzuführen [1]). Die Weltanschauung des Materialismus und Mechanismus drohte, die Welt in eine Anzahl beziehungsloser Punkte auseinander zu reißen. Der von Leibniz inaugurierte Dynamismus macht die mortifizierte Materie wieder lebendig. Substanz heißt jetzt nicht mehr: ewiges *Sein*, sondern: ewiges *Wirken*; nicht ewiges Zugleich, sondern ewiges Nacheinander, nicht beziehungsloser Punkt (Atom), sondern *System von Beziehungen*; nicht tote Einerleiheit, sondern lebendige Mannigfaltigkeit; nicht Universum, sondern Individuum. In jeder Monade ist eben eine innere Beziehung auf alle anderen vorhanden. Ob man diese Beziehungen mit Leibniz auf die prästabilierte Harmonie, mit Berkeley auf den unendlichen Geist oder Gott, mit Hume endlich auf einen Glauben oder eine bloße Denkgewöhnung zurückführt, verschlägt gegenüber der Tatsache nichts, daß *mit dem Aufkommen des dynamischen Weltbegriffs das beziehentliche Denken über das zuständliche den Sieg davongetragen hat*. Dem Mechanismus entspricht eben das Denkmittel der Zuständlichkeit, des Beharrens im Raume, während dem teleologisch gerichteten Dynamismus, welcher alle Naturgesetze mit Leibniz und Schelling auf Zweckgesetze zurückführt, und in der mechanischen Kausalität selbst nichts weiter sieht, als einen Spezialfall der Teleologie, wie es nach der „Kritik der Urteilskraft" Kants persönliches, geheimes Credo gewesen sein mag, dem Denkmittel der Beziehung angepaßt ist [2]).

[1]) Dagegen Edmund König, Ueber Naturzwecke, Wundts philos. Studien. XIX, 1902, S. 418 ff. und meine Abhandlung: Kausalität, Teleologie und Freiheit, Ostwalds Annalen der Naturphilos., II, 1903, S. 356 ff.; s. oben S. 42 ff.

[2]) Das ist auch der Standpunkt Hartmanns, Kategorienlehre, S. 470. Vgl.

So lange das zuständliche Denken die Oberhand hatte, war die mechanische Weltanschauung als sein adäquater Ausdruck das gegebene Weltbild. Mit dem Aufkommen der Biologie als Wissenschaft und des beziehentlichen Denkens als Methode aber rückt die teleologische Betrachtung notwendig in den Vordergrund.

Unser Zeitalter steht nun offenkundig unter dem Zeichen Heraklits, und nicht unter dem der Eleatik. Der Evolutionismus ist seit Lamarck, Herder, Goethe, Erasmus Darwin, Lyell, Charles Darwin und Spencer die herrschende Weltanschauung geworden, der sich auf deutscher Seite selbst Wundt und Hartmann, ungeachtet aller ihrer Vorbehalte und philosophischer Reservatrechte, nicht zu entziehen vermochten. Das Problem des Lebens, das jetzt im Mittelpunkte des Interesses steht, kann aber nicht anders, denn als Entwicklung im Sinne der Joh. Kaspar Wolf'schen Epigenesislehre, d. h. als ein *festes System von ewigen Beziehungen* begriffen werden. Das Prinzip aller Beziehung aber ist die *Proportion*, die wieder ihrerseits auf die Zahl als ihr Grundelement und auf den Ausgangspunkt aller Zahl, die Eins, zurückgeht. Wenn wir Gegenstände, Eigenschaften oder Zustände in feste Beziehungen zu einander setzen, d. h. ihr Zusammenwirken als ein Beharren auffassen, so beruht dieses Beharren auf zahlenmäßig feststellbaren Proportionen. In den Gesetzes- oder Naturwissenschaften besorgt die Mechanik, in den Ereignis- oder Geschichtswissenschaften besorgt die Statistik dieses Geschäft. Organische Chemie und Physiologie liefern uns unzählige Beispiele dafür, daß der jeweilige Zustand eines jeden Organismus durch die Proportionen der in ihm verbundenen Grundstoffe (Elemente) bedingt ist. Alle Statik in der Soziologie, als Lehre vom Gleichgewicht der gesellschaftlichen Kräfte, beruht auf Zahlenverhältnissen oder Proportionen. So dürfte es zu erklären sein, daß Locke die Zahl zu den primären, d. h. den Dingen selbst einwohnenden Qualitäten rechnete. So ist es endlich zu begreifen, daß die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft, die Soziologie, heute in der Statistik ihr Fundament sucht.

---

dazu E. v. Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie, Archiv für system. Philos., IX, H. 2, 1903, S. 139 ff. und H. 3, S. 384 ff.; die Abstammungslehre seit Darwin, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Bd. II, 1903, S. 285 ff.

Helmholtz definiert das Zählen (Zahlen und Messen, Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887, S. 21) als „ein Verfahren, welches darauf beruht, daß wir uns imstande finden, die Reihenfolge, in der die Bewußtseinsakte zeitlich nacheinander eingetreten sind, im Gedächtnis zu behalten: Die Zahlen dürfen wir zunächst als eine Reihe willkürlich gewählter Zeichen betrachten [1]), für welche nur eine bestimmte Art des Aufeinanderfolgens als die gesetzmäßige, oder nach gewöhnlicher Ausdrucksweise natürliche von uns festgehalten wird." . . . . . Diese Reihenfolge ist in der Tat eine von Menschen, unseren Voreltern, die die Sprache ausgearbeitet haben, gegebene Norm oder Gesetz. Ich betone diesen Umstand, weil das angeblich „Natürliche" der Zahlenreihe mit der unvollständigen Analyse des Begriffs der Zahl zusammenhängt. Die Mathematiker bezeichnen diese gesetzmäßige Zahlenreihe „als die der positiven ganzen Zahlen." Axiom IV (ebenda S. 23) lautet: Wenn zwei Zahlen verschieden sind, muß eine von ihnen höher sein als die andere. Durch dieses Axiom wird, wie nebenbei bemerkt werden mag, leichter verständlich, warum die Leibnizschen Monaden, die nicht als räumlich koexistent, sondern als Beziehungssysteme in einer von der prästabilierten Harmonie festgestellten ewigen Ordnung oder Proportion begriffen werden, derselben Forderung unterliegen wie die Zahl, mit welcher sie ihrem innersten Wesen nach verwandt ist: die eine von den Monaden muß, wie bei den Zahlen, immer höher sein als die andere.

Alle Zahlen aber rekurrieren ebenso auf die Eins, wie alle Urteile auf das vereinheitlichende Ich, die Ursynthesis, die transzendentale Einheit der Apperzeption. Die Eins als Ausgangspunkt der Zahlenreihe ist so gleichsam eine subjektive Verdopplung der Einheit des Bewußtseins — ein Parallel-Symbol zur Einheit des Ich. So heißt es bei Wundt (Logik, I, 468): „Der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zahlbegriffs ist die Einheit". Diese Einheit ist der zahlen-

[1]) Die Willkürlichkeit der Zeichen gilt offenbar nur vom empirischen Ursprung, nicht aber von der logischen Geltung der Zahl, wie wir später sehen werden; vgl. auch Mach, Populär-wissenschaftl. Vorlesungen, 3. Aufl., 1903, S. 267: „So sind auch die Zahlen, ursprünglich die Namen der Finger, Hände und Füße, welche als Ordnungszeichen der mannigfaltigsten Objekte benutzt wurden, zu abstrakten Begriffen geworden".

mäßig gefaßte Ausdruck für den Satz der Identität, ebenso wie Vielheit oder Zahl numerischer Ausdruck für jede Art von Unterscheidung nach dem Satze des Widerspruchs ist. Im Zahlensystem bedeutet die Einheit Identität der Ich-Apperzeption, Vielheit Unterscheidung vom Ich nach dem Satz des Widerspruchs.

Den erkenntnistheoretischen Wert der Zahl schlägt Helmholtz (a. a. O. S. 52) recht gering an. „Wenn wir ein physisches Verhältnis als benannte Zahl auffassen, haben wir aus dem Begriff ihrer Einheiten auch alles entfernt, was ihnen als verschieden in der Wirklichkeit anhaftet. Sie sind Objekte, die wir nur noch als Exemplare ihrer Klasse betrachten, und deren Wirksamkeit nach der untersuchten Richtung hin auch nur davon abhängt, daß sie solche Exemplare sind. *In den aus ihnen gebildeten Größen bleibt dann nur der zufälligste der Unterschiede, der der Anzahl stehen.*“ Aus alledem erhellt, daß Zahlen und ihre Proportionen nichts anderes sind, als *Beziehungen* und zwar „Beziehungen zum Anfangsglied der Reihe, der Eins“ (Benno Erdmann, Logik, 1892 I, 105). Nach Gauß „repräsentiert jede reelle ganze Zahl die *Relation* eines beliebig als Anfang gewählten Gliedes zu einem bestimmten Gliede der Reihe“ [1]). Das beziehentliche Denken kommt, wie aus obigem erhellt, nirgends so scharf zum Ausdruck, wie in den Proportionen der Zahlen. Völlig im Einklang mit Helmholtz befindet sich die Berkeleysche Definition der Zahl [2]). „Daß die *Zahl* durchaus ein Produkt des Geistes sei, auch wenn zugegeben würde, daß die anderen Qualitäten außerhalb des Geistes existieren, wird einem jeden einleuchten, der bedenkt, daß das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet. So ist z. B. die nämliche Ausdehnung 1 oder 3 oder 36, je nachdem der Geist sie im Verhältnis zu einer Elle oder zu einem Fuß oder zu einem Zoll betrachtet.

Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, daß es kaum

[1]) Weitere Definitionen der Zahl bei Rud. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, 1899, s. v. Zahl, S. 910 ff.

[2]) Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (Uebers. Ueberweg), Cap. 20, sect. XII.

zu denken ist, daß irgend jemand ihr eine absolute Existenz außerhalb des Geistes zuschreiben könne. Wir sagen ein Buch, eine Seite, eine Linie; diese alle sind gleichsehr Einheiten, obschon einige derselben mehrere der anderen enthalten. Und in jedem Betracht ist es klar, daß die Einheit sich auf eine besondere Kombination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich zusammenstellt."

Auf der gleichen Linie liegen die phänomenalistischen Erkenntnistheorien von Mach (Analyse der Empfindungen), Ostwald (Naturphilosophie) und Stallo (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik). Sie sehen in der mechanischen Weltanschauung, im Glauben an die starre Masse des Materienbegriffs, im Festhalten am atomistischen Weltgebäude, einen Niederschlag scholastischer Denkweise. Mit Hobbes und John Stuart Mill, mit Leibniz und Berkeley (Denken = Rechnen; Sein = in Beziehung stehen) fassen sie den gesamten Denkprozeß als ein Erkennen nach Relationen auf. Und so gelangt denn auch der jüngste „Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik" [1]) zu dem Resultat, daß es zwischen Bewußtseinsinhalten nur Eine Relation geben könne, ja daß der Begriff Relation mit dem Begriff Bewußtseinsinhalt zusammenfallen, so daß die Relation als absolut höchster Begriff notwendig undefinierbar, in keiner Hinsicht bestimmbar bleibe (S. 71).

Mit Berkeley stimmt endlich auch Jul. Baumann, Die Grundprobleme der Logik, 2. Aufl. 1895 überein. Im § 8 wird ausgeführt: Das Enthaltensein in der Welt oder das Zusammenhängen mit dem eigenen Ich ist einerlei mit Existieren. Sagen wir von etwas, es existiere, so meinen wir damit, daß es der Welt unseres Ich angehöre.

Im beziehentlichen Denken hat unser Verstand, sofern er nur die Stetigkeit der Sukzession seiner Vorstellung konstatiert, es mit seinen eigenen Funktionen zu tun. Hier und nur hier ist er souverän. Da jedes Beziehen reine Verstandsoperation ist und ein Konstatieren notwendiger Beziehungen nur die notwendige Reihenfolge des Vorstellungsablaufs feststellt, so kann unser Verstand sein absolutistisches hoc volo, sic jubeo innerhalb der Domäne der

[1]) Karl Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus? Berlin, Schwetschke, 1902.

Beziehungsbegriffe unumstritten behaupten, ohne Gefahr zu laufen, daß die Erfahrung ihn entweder direkt Lügen straft, oder ihm die Botmäßigkeit versagt. Daraus ergibt sich jenes „allgemeine Gesetz der Relativität", wie es W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissensch. I, 492) ableitet. Im gleichen Zusammenhange spricht Herbart die Formel des Relativismus knapp und klar dahin aus [1]): „Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter".

Deshalb muß sich der Verstand bei der Abgabe von apodiktischen Urteilen (deren Gegenteil einen inneren Widerspruch enthält, also denkunmöglich ist) auf Aussagen notwendiger Beziehungen beschränken. Denn diese Beziehungen zielen ja nur auf Aussagen seines eigenen Vorstellungsverlaufs, sind also seine eigenen Gebilde, über welche ihm uneingeschränkte Verfügungsfreiheit zusteht. Sobald der Verstand indes Urteile über Dinge, Eigenschaften und Zustände fällt, also über außerhalb seiner liegende Gegenstände oder sich vollziehende Prozesse zu Gericht sitzt, kurz Urteile über die Außenwelt abgibt, büßt er die Absolutheit seiner Verfügungsfreiheit ein. Solche allgemeinen Urteile gelten dann nur bedingt, provisorisch, unter der Voraussetzung, daß keine bisher bekannt gewordene Erfahrung diesem Allgemeinurteil widerspricht, und deshalb haben solche Urteile in den meisten Fällen nur hypothetischen, im günstigsten Falle assertorischen, aber nie apodiktischen Charakter. Diese Aussagen mögen mit der Wirklichkeit vollkommen übereinstimmen; sie haben aber nicht den Wert unbedingter, d. h. logischer Wahrheit. Naturgesetze sind auf induktivem Wege gewonnene Generalisationen, Erfahrungsregeln, welche, wie aus Erfahrung geschöpft, so auch durch neue Erfahrung berichtigt oder ganz aufgehoben werden können. Logische Gesetze hingegen sind Deduktionen, in denen der Verstand nach den ihm eigenen Denkgesetzen der Identität und deren Umkehrung, des Widerspruchs, nur sein eigenes Wesen analysiert. Die Induktion kann berichtigt und ergänzt werden, ja völlig in die Irre gehen, die Deduktion niemals. Das analytische Urteil ist unanfechtbar. Der Glaube an die Gültigkeit eines Naturgesetzes, sagt Husserl, einer unserer scharfsinnigsten Logiker, (Logische Untersuchungen I, 67 ff.),

[1]) Weitere Stellen bei Eisler l. c., s. v. Relativismus S. 645 f. Spencer generalisiert: „we think in relations", und A. Bain formuliert „the law of relativity".

beruht auf der Quantität der Induktionsreihen, die es bestätigen; der an die Gültigkeit des logischen Gesetzes hingegen auf dem Bewußtsein der Evidenz, welches das Erleben seines Inhaltes begleitet [3]). Hier lebt die stoische φαντασία καταληπτική wieder auf.

Wir gelangen somit zu dem Resultat: Unbedingte Notwendigkeit heißt nichts anderes, als Undenkbarkeit des Gegenteils. Deshalb kommt Naturgesetzen, denen die bisherige Erfahrung zwar noch nicht widersprochen hat, aber jede künftige Erfahrung in jedem Augenblick widersprechen kann, zumal die Denkbarkeit des Gegenteils keinen logischen Widerspruch, also keinen Denkfehler in sich birgt, nur eine bedingte Notwendigkeit im Sinne Humes zu. Da der Weg der Erfahrung notwendig ein induktiver ist, so kommt die Sicherheit der generalisierten Erfahrung über die von Induktionsschlüssen niemals hinaus. Sie gelten mit der Einschränkung: künftige Erfahrung vorbehalten. Ueberall dort also, wo der Verstand über Gegenstände, Eigenschaften und Zustände generell urteilt — Gravitationsgesetz, Fallgesetz u. s. w. —, handelt es sich nur um Gattungserfahrungen, Empireme, welche sich logisch und sprachlich zu Allgemeinbegriffen verdichtet und in der Wissenschaftstheorie zum Ansehen von Naturgesetzen emporgeschwungen haben. Da solche Urteile nur Generalisierungen von Gattungserfahrungen, Kopien von Eindrücken (impressions) darstellen, welche die Außenwelt unserem Verstande geliefert hat, sind sie an eben diese Kopien gebunden und müssen sich deren unausgesetzte Kontrolle gefallen lassen. Anders die Urteile über die Reihenfolge der Sukzession unserer Vorstellungen, d. h. über die Beziehungen unserer Verstandesoperationen untereinander. Diese haben mit der Außenwelt nichts mehr zu schaffen. Weder stammen diese Urteile als solche aus der Außenwelt — und mag sie ihnen auch die Anschauungen zu diesen Urteilen geliefert haben — noch erstrecken sie sich auf diese. Ihr Ursprung, wie ihr Geltungsbereich ist und bleibt der Verstand selbst. Deshalb ist der Verstand nur, soweit er Konstanzen im Ablauf seiner eigenen Vorstellungsreihen feststellt, also in seinen Urteilen nur Beziehungen seiner eigenen Gebilde zum Ausdruck bringt, autonom, selbstgesetzlich, d. h. an keinerlei Erfahrung gebunden, so daß er in seinen logischen Operationen durch

[1]) Vgl. K. Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus? Berlin 1902, S. 14.

Erfahrung weder bestätigt, noch berichtigt werden kann. Seinen Schlüssen wohnt somit die unbedingte Sicherheit der Deduktionsschlüsse inne. Hier ist die Frage „Hat Kant Hume widerlegt?" anzupacken [1]).

Der Unterschied zwischen Naturgesetzen und Denkgesetzen, zwischen physikalischen und logischen Wahrheiten, liegt nunmehr klar zu Tage. Jene gelten nur bedingt, diese unbedingt; jene provisorisch, diese definitiv; jene stammen aus äußerer Erfahrung und bleiben, wie alle Induktion, an deren Kontrolle gebunden; diese stammen nur aus dem Urteil, liegen jenseits aller äußeren Erfahrung und sind daher von ihr völlig unabhängig; jene liefern nur hypothetische Urteile, bestenfalls assertorische Sätze; diese allein apodiktische Urteile und deduktive Schlüsse; jene bleiben auf die vérités de fait beschränkt, diese umfassen die vérités éternelles; jene endlich ruhen auf dem Satze vom zureichenden Grunde, diese auf dem Satze der Identität und seiner Umkehrung, dem des Widerspruchs. Gilt es nun, den Grad der Sicherheit von Allgemeinurteilen (Gattungsbegriffen oder Naturgesetzen) festzustellen, so haben Bedingungsurteile, zu welchen alle Naturgesetze, sofern sie sich auf dem Satz der Kausalität aufbauen, gehören, nur bedingte Sicherheit, Identitätsurteile hingegen unbedingte Sicherheit ihrer Geltung. Von den Naturgesetzen als „waltenden Mächten des natürlichen Geschehens" zu sprechen, hält Husserl für eine „mythische Rede".

Ist das Urteil, wie Cohen mit Plato annimmt, das Urphänomen des Denkens, so ist das Identitätsurteil die elementarste und unumstößliche Aeußerungsform dieses Urphänomens. Im Identitätsurteil, einem Akte des rein beziehentlichen Denkens, hat der Vorstand unantastbare Souveränetätsrechte. Göthe sagt einmal, „die ganze Sicherheit der Mathematik ist weiter nichts als Identität" [2]). So lange der Verstand eben nur über die Beziehungen seiner Vorstellungen untereinander, nicht aber über Dinge Aussagen macht, kann er sich nicht selbst widersprechen. „Ein von den Naturgesetzen abweichender Verlauf ist im Umkreis der Gesamtordnung, relativ zu der sie gelten, unmöglich, wohl aber denkbar, möglich im logischen Sinne, in der

[1]) Vgl. die Berner Dissertation von J. Mirkin: „Hat Kant Hume widerlegt? Halle, Kaemmerer, 1902.

[2]) Unterhaltungen mit dem Kanzler F. v. Müller, Stuttgart 1898.

sogenannten Phantasie vorstellbar", sagt Karl Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus 1902, S. 133. Sobald eben die Außenhälfte der Natur — das Transsubjektive — mitspricht, die äußere Erfahrung also in das Urteil mit einfließt, ist der Verstand Irrungen und Korrekturen seitens dieser Erfahrung ausgesetzt, und deshalb ist seine Sicherheit nur eine relative, weil hypothetische (wenn a ist, so ist b). Das Gesetz der Kausalität ist, wie Windelband sich ausdrückt[1]), nichts anderes als der assertorische Ausdruck für unser Postulat der Erklärung, nichts anderes als „das Axiom der Begreiflichkeit der Natur". So erklärt es sich, daß die positivistische Erkenntnistheorie unserer Tage (Mach, Ostwald, Avenarius, Ratzenhofer) phänomenalistisch gerichtet ist, nur der Subjektseite des Denkprozesses unbedingte Sicherheit zubilligt, der gegenständlichen Welt hingegen nur relative Gültigkeit, im Sinne Humes, zuweist.

Eine weitere Unterscheidung treffen wir (mit Liebman, Zur Analysis der Wirklichkeit 1880, S. 77) zwischen logischer Denknotwendigkeit und psychologischer Anschauungsnotwendigkeit. Die logische Notwendigkeit beruht auf einem Denkzwang, dessen Aufhebung einen begrifflichen Widerspruch (A = Non — A), involviert, mithin ungereimt ist. Die Anschauungsnotwendigkeit hingegen stammt aus der Organisation unseres Anschauungsvermögens. Ihre Aussagen sind so beschaffen, daß ihr kontradiktorisches Gegenteil zwar denkbar, aber nicht anschaubar ist. Die geometrischen Axiome Euklids sind, so verstanden, keine logischen, sondern Anschauungsnotwendigkeiten. Deshalb sind denn auch geometrische Grundwahrheiten, die „Mathematik der Natur", wie Hegel sie gelegentlich nennt, die ihre Sicherheit nur einer Anschauungsnotwendigkeit verdanken, synthetische, und nicht analytische Urteile a priori. Sie stützen sich auf Anschauungen, nicht auf Begriffe, auf den psychologischen Anschauungszwang des Raumes, nicht auf den logischen Denkzwang der Identität und des Widerspruchs[2]). Jede empirische Einzelwahrheit, heißt es bei Karl Heim (a. a. O. S. 153) „hat ewige Geltung, sofern sie den Satz

[1]) Präludien, 2. Aufl., 1903, S. 256.

[2]) Lipps, Einheiten und Relationen, 1902, S. 78, sagt von der kausalen Beziehung, sie sei „ein Hineinnehmen der Wirkung in den Akt der Apperzeption der Ursache." Höffding führt das Kausalprinzip direkt auf das Identitätsprinzip zurück.

enthält, daß das Prinzip der Unterscheidung des Identischen vom Nichtidentischen in dem betreffenden Einzelfall gilt, den sie darstellt". „Unser Forschen", sagt Mach, „geht nach Gleichungen, welche zwischen den Elementen der Erscheinungen bestehen" [1]).

Das hier gewonnene Resultat läßt sich wie folgt formulieren: Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit, jene beiden Merkmale unbedingter Sicherheit des Urteils, welche in den drei „Kritiken" Kants als ewiger Refrain wiederkehren, sind nicht zwei Merkmale, so wenig wie Sinnlichkeit und Verstand zwei verschiedene Erkenntnisquellen sind. Das Bewußtsein — Fichtes „Ich" — ist ihre einzige Quelle, wie schon Reinhold gegen Kant richtig betont hat. Es handelt sich also um ein und dasselbe Merkmal, einmal von der positiven, das andere Mal von der negativen Seite gesehen. Allgemeingültigkeit ist nichts anderes, als der erkenntniskritische Ausdruck für den logischen Satz der Identität, wie Notwendigkeit die erkenntniskritische Formel für den logischen Satz des Widerspruchs ist. Diese Begriffspaare fordern und bedingen einander etwa wie positiver und negativer Pol, wie Attraktion und Repulsion in der Physik, Affinität und Verbindungswiderstand in der Chemie.

Die Allgemeingültigkeit ist das Primäre. Die Setzung geht der Entgegensetzung, die Position der Negation zeitlich und logisch voraus. Der Satz der Identität (a = a; Ich = Ich) ist, wie Fichte für immer gezeigt hat, Ausgangspunkt des Denkprozesses [2]). Besagt doch der Akt des verneinenden Denkens selbst nichts anderes, als daß ein Urteil, das vollzogen werden sollte, jetzt aus bestimmten Gründen nicht vollzogen wird. Jede Verneinung schließt also ein Urteil über ein Urteil in sich ein, wobei das erste Urteil gesetzt, bejaht wird, während das zweite die Bejahung im ersten Urteil aufhebt oder umstößt. Die voraufgehende Bejahung oder Setzung ist und bleibt die Grundform eines jeden Urteils, selbst des verneinenden. Heißt nun logische Notwendigkeit, wie wir ausgeführt haben, Undenkbarkeit des Gegenteils, so geht dem Negativum: Undenkbarkeit, das Positivum: Denkbarkeit voran. Die Denkbarkeit oder Setzung ist somit das logische Prius aller Negation oder Entgegensetzung. Eben darum ist

[1]) Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl., 1903, S. 234.

[2]) „Identität ist absolut undefinierbar", Husserl, Logische Untersuchungen II, 113.

der Satz der Identität das Primäre, und der Satz des Widerspruchs nur seine Umkehrung, und ganz parallel: Jedes Urteil von strenger, d. h. ausnahmsloser, von keiner Erfahrung umzustoßender Allgemeingültigkeit enthält eine auf dem Satz der Identität beruhende „logische Wahrheit", eine vérité éternelle. Jede „Wahrheit", sagt Husserl, Logische Untersuchungen, I. 139, „ist eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reich der Ideen". Erfüllt man die strenge Forderung ausnahmsloser Allgemeingültigkeit, so können nur analytische Urteile, bei denen der Verstand nach seinen beiden Prinzipien der Identität und des Widerspruchs seine eigenen begrifflichen Merkmale auflöst, also von jeder auf Erfahrung ruhenden Anschauung unabhängig ist, alle Ansprüche auf Apodiktizität des Urteils voll befriedigen [1]). Synthetische Urteile hingegen — gesetzt die geometrischen Lehrsätze Euklids seien synthetische Urteile, und synthetische Urteile a priori seien, wie Kant will, möglich — sind im günstigsten Falle psychologisch, aber nicht logisch notwendig. Unter psychologischer Notwendigkeit verstehen wir, wie aus diesem Zusammenhange erhellt: Anschauungszwang, unter logischer: Denkzwang.

VII.

Die erkenntnistheoretischen Beweggründe des Neo-Idealismus.

Unter Zugrundelegung des hier aufgezeigten Umstandes, daß das beziehentliche Denken unserem eigenen Zeitalter ebenso sehr zur natürlichen Denkgewohnheit geworden ist, wie dem 17. Jahrhundert das zuständliche, dem Mittelalter das attributive und dem Altertum das gegenständlich-persönliche Denken, versteht man die werbende Kraft jenes Neo-Idealismus, der unsere Katheder neuerdings zu beherrschen beginnt. Der Weckruf: „Zurück zu Kant!" wurde nämlich in folgender Reihenfolge geschichtlich abgelöst: Zurück zu Hegel, zurück zu Fichte, und zuletzt zurück zu Schelling. Was die Rufer im Streite trennt, ist die Schattierung; was sie eint, ist die phänomenalistische oder di-

[1]) Vgl. dazu J. v. Kries, Ueber die materiellen Grundlagen der Bewußtseinserscheinungen 1901, S. 40. „Die Beziehung, die sich logisch als die selbstevidente Gültigkeit des analytischen Urteils präsentiert, stellt sich psychologisch als die Aktivierung einer Disposition, als die Verwirklichung von etwas Vorbereitetem dar."

rekt idealistische Grundstimmung. Allen nämlich ist die Kantische Grundüberzeugung gemeinsam, daß unser Verstand in seiner Interpretation der Natur nur wiederfindet, was er zuvor aus eigenem in sie hineingelegt hat. Alle apodiktischen Urteile sind, wie von den Einsichtigen aller Schulen zugestanden wird, letzten Endes logischer Natur. Während die Natur, wie schon bei Plato, durchweg relativ erscheint, behauptet der Verstand innerhalb seiner eigenen Umhegung, im Gegensatz zu Plato, unantastbare Hoheitsrechte. Durch den herrschenden Relativismus ist nur die Außenseite der Welt mediatisiert, während der Verstand selbst sein absolutes Herrscherrecht souverän weiter behauptet. Da es sich lediglich um Reflexions- oder Verhältnisbegriffe, wie „viel oder wenig, Größe oder Kleinheit, Nähe oder Ferne" u. s. w. handelt, bei denen der Verstand es mit Vorstellungen, also seinen eigenen Gebilden zu tun hat, nicht aber mit Dingen, so beanspruchen die von uns gebildeten Beziehungsbegriffe gar nicht an die Dinge selbst heranzukommen, sondern sie bescheiden sich dabei, die notwendigen Zusammenhänge der Vorstellungen und ihren gesetzmäßigen Verlauf untereinander auszumitteln. So lange es der Verstand aber mit reinen Beziehungsbegriffen zu tun hat, die er sich zu seiner eigenen Orientierung gebildet hat, kann er garnicht fehlgehen. Denn er nimmt, im analytischen Urteil zumal, aus dem Begriff ja nur heraus, was er selbst zuvor in ihn hineingelegt hat. Von dieser unserer Auffassung weicht heute nur der sich wieder meldende Dualismus oder Korrelativismus (Külpe, Erhard, Busse, Schwartz) in wesenlichen Punkten ab.

Nimmt der Verstand, wie es bei Urteilen über die räumliche Beschaffenheit der Dinge unausbleiblich ist, die Anschauung und weiterhin die äußere Erfahrung zu Hilfe, um synthetische Urteile abzugeben, so ist er an die Voraussetzungen der Anschauung und Erfahrung gebunden. Im ersteren Fall ist das Urteil schlechthin, d. h. logisch notwendig, im letzteren nur bedingungsweise, d. h. psychologisch notwendig. Schon die Stoiker ahnten den Unterschied von psychologischer und logischer Notwendigkeit. Den psychologischen Anschauungszwang, der nur für den Einzelmenschen gültig ist, nannten sie φαντασία καταληπτική, den logischen Denkzwang aber, der für alle Menschen gilt, definierten sie als κοιναὶ ἔννοιαι. Auch Mach läßt (in der Abhandlung „Prinzip der Erhaltung der Energie") neben der psychologischen

Geltung der „logischen Wurzel" ihr formales Recht widerfahren [1]).

So absonderlich es auf den ersten Blick erscheinen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr, daß der Evolutionismus Darwin-Spencerscher Prägung sich nicht nur mit dem Hauptergebnis des Kantischen Kritizismus gut verträgt, sondern selbst exzessive Forderungen eines Idealismus von Berkeley-Fichte-Schopenhauerscher Färbung (nach der Formel: Die Welt ist meine Vorstellung) zu rechtfertigen scheint. Denn die Weltanschauung des Evolutionismus, die in geringerem oder größerem Grade alle Systeme der Gegenwart beherrscht, ruht auf den Pfeilern des beziehentlichen Denkens. Sie teilt die heraklitische Voraussetzung von der Natur des Beharrlichen, der Konstanz. Das Beharrliche steckt nicht im Sein, im „Vollen", wie bei Parmenides, im räumlichen Nebeneinander, sondern im Werden, im Geschehen, im zeitlichen Aufeinander, kurz, in der Veränderung. Die Einheit des Weltbildes ist kein Produkt eines ewig sich gleichbleibenden Seins, des ἓν καὶ πᾶν oder der Substanz, sondern das Ergebnis eines in unserem Bewußtsein in strenger Gleichförmigkeit ablaufenden Geschehens, eines Prozesses. Nicht der Berg ist das Einheits- und Stetigkeitssymbol, sondern der Fluß; nicht das Raumbild ist für das Weltbild bestimmend, wie ehedem, sondern das Zeit- und Zahlenbild. Das Sein weicht dem Geschehen, das Absolute dem Relativen, der Mechanismus dem Dynamismus, der Atombegriff dem Energiebegriff, die mechanische Kausalität der teleologischen. Das Weltbild wird von außen nach innen, ins Subjekt verlegt. Alle Ordnung und Regelmäßigkeit, aller Rhythmus und alle Harmonie im Naturgeschehen, welche allein es rechtfertigen, daß es eine Philosophie gibt — sie werden heute nicht mit Spinoza more geometrico als „ewiges Zugleich", sondern mit Leibniz more algebraico als „ewiges Aufeinander", nicht als beharrliches Sichgleichbleiben, sondern als „beharrliche Veränderung" begriffen. Wie unsere Vorstellungen, die nach dem Symbol des „ewigen Flusses" Heraklits ablaufen, in ständiger Veränderung begriffen sind, aber in diesen Veränderungen Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit ihrer Assoziationen aufweisen, so verhält sichs mit jenem einheitlichen Weltbild, das unser Ich als Duplikat und Abbild seiner Selbst unter dem Zwange eines

[1]) Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl., 1903, S. 241.

psychologischen und logischen Assoziationsprozesses unausweichlich erzeugen muß.

Nicht mehr die Quantität, die Lagerung im Raum, das Volumen, ist das entscheidende Grundmaß, so daß alle Qualitäten auf Quantitäten zurückgeführt werden müssen, um in eine exakte Formel gebracht werden zu können, wie dies seit Anaximenes in der mechanischen Welterklärung üblich ist, sondern umgekehrt. Quantitäten lassen sich in Qualitäten auflösen, Raumveränderungen auf Zahlenproportionen zurückführen, wie dies — von den Pythagoreern zuerst gefordert — in der analytischen Geometrie und im Infinitesimalkalkül durchweg gebräuchlich ist. Eben damit tritt die Zahl als Grundmaß des Beharrens in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses[1]). Die allgemeinsten Urteile, die wir wissenschaftlich fällen — Lavoisiers Gesetz von der Erhaltung des Stoffes, das Mayer-Helmholtzsche Gesetz von der Erhaltung der Energie — bieten uns nur deshalb die Gewähr unbeirrbarer, psychologisch notwendiger Sicherheit, weil sie sich zahlenmäßig darstellen und nachweisen lassen. Und so rekurriert denn im Zeitalter des beziehentlichen Denkens alle Wahrheit in letzter Instanz auf zahlenmäßige Beweisbarkeit. Alle Ordnung in der Natur beruht auf Zahlenproportionen. So sagt Robert Mayer: „Zahlen sind die Fundamente einer exakten Naturforschung". „Was Kraft, was Wärme ist, brauchen wir nicht zu wissen, aber das müssen wir wissen, wie man die Kraft oder die Arbeit nach unveränderlichen Einheiten zählt, nur daß und welche unveränderliche Größenbeziehung zwischen dem Meter, Kilogramm und der Wärmeeinheit stattfindet ... Dieses Wissen ist es, welches die Grundlage einer neuen Wissenschaft bildet und welches eine Neugestaltung der Naturwissenschaften hervorruft." Umwandeln bedeutet, nach Riehl, dem wir obige Zitate entnehmen[2]), bei Robert Mayer nichts anderes, als eine „konstante numerische Beziehung". Noch weiter geht Hermann Cohen[3]). Cohen beklagt es, „daß die

[1]) Vgl. E. Mach, Populär-wissenschaftliche Vorlesungen, 3. Aufl. 1903, S. 224 f. „Die elementarste wie die höchste Mathematik ist ökonomisch geordnete, für den Gebrauch bereit liegende Zählerfahrung."

[2]) Alois Riehl, Philosophie der Gegenwart, 1903, S. 141.

[3]) Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, S. 110 ff.

Devise des Pythagoras nicht nach ihrem wissenschaftlichen Ernste verstanden wurde. Die Zahl des Sein: man glaubt es nicht ernst nehmen zu dürfen". Für Cohen besteht die „wahre Einheit in dem unendlich Kleinen". Demgemäß erzeuge das Urteil der Realität die Zahl, als Kategorie. Nicht die Einheit ist Kategorie, sondern die Zahl, die in der Einheit ihr Fundament erlangt, S. 116. Pythagoras habe die Substanz mit der Zahl verknüpft. In der Kategorientafel des Aristoteles werde die Relation (πρός τι) „als ein arithmetisches Verhältnis gedacht", S. 184. Die Substanz geht, nach Cohen, wiederum in die Relation ein, „in die Relativität der Vorgänge", S. 188.

Alles Geometrische, ja selbst alles Logische, verwandelt sich in ein Arithmetisches, um die Bürgschaft unfehlbarer Sicherheit zu erlangen. Wie ist es nun aber um die Sicherheit der Zahl selbst bestellt?

Wir wissen, wie Helmholtz über den erkenntnistheoretischen Wert der Zahl denkt. Er nennt sie „den zufälligsten der Unterschiede" oder „Beziehung zum Anfangsglied der Reihe, der Eins". Nach Kant beruht alles Zählen auf dem Bewußtsein der „Einheit der Synthesis". Ebenso erklärt Jerusalem (Urteilsfunktion S. 255) jede Zahl für eine Synthese. Sie ist Bewußtseinsakt und nichts anderes. Für Wundt ist „das in der Zahl Gezählte immer nur der Denkakt selbst". Konnte man beim Raumbild noch zweifelhaft sein, ob es mit Kant und Leibniz phänomenaler Natur sei, zumal selbst unsere heutigen Raumtheoretiker von „Lokalzeichen" oder von topogenen Elementen sprechen, welche beim Zustandekommen des Raumbildes mitwirken, so wird der subjektive Ursprung der Zahlen seit Aristoteles vielfach angenommen und seit Berkeley nur noch selten bestritten. Bei der Zerlegung des Naturgeschehens in Zahlen und ihre Proportionen hat es der Verstand ganz unzweifelhaft mit seinen Denkakten, also seinen eigenen Gebilden und nur mit diesen zu tun. Denn ob man mit Riehl die Zahl „durch wiederholte Setzung desselben Unterschiedes" oder Sigwart „als zusammengefaßte und als Einheit gedachte Vielheit" begreift, verschlägt hier wenig. In dem einen wie im anderen Falle handelt es sich um eine Synthese unseres Bewußtseins, um ein Identitätsurteil, also um eine ewige logische Wahrheit. Die heutige Forderung der exakten Wissenschaft, alle Gesetzmäßigkeit

müsse sich auf eine algebraische Formel, d. h. auf feste Zahlenverhältnisse zurückführen lassen, stellt das beziehentliche Denken an die Spitze aller menschlichen Denkmittel. Dingbegriffe, Eigenschaftsbegriffe und Zustandsbegriffe werden nach und nach den Beziehungsbegriffen untertan. Dies gilt wie von den exakten, so auch von den Normwissenschaften. „Recht und Unrecht", sagt Georg Jellinek, Allgem. Staatslehre, 1900, I, 123, „sind niemals den Dingen selbst anhaftende Prädikate; sie sind nicht Eigenschaften, sondern *Beziehungen*." Die Zahlen und ihre Verhältnisse, die nichts anderes sind, als Beziehungen von Vorstellungen oder Denkakten untereinander, d. h. ohne gegenständliche Träger der Beziehungen (Lipps), müssen Dingen, Eigenschaften und Zuständen zu Hilfe kommen, um ihnen das logische Daseinsrecht zu gewährleisten. Denn ihre Konstanz wird unter der Herrschaft des beziehentlichen Denkens nur dadurch verbürgt, daß sie jeweilen ein Bündel fester Beziehungen darstellen. Ob man diese Beziehungen auf die Wirklichkeit durch „Gestaltsqualitäten oder fundierte Inhalte" erklärt, wie dies neuerdings geschieht, hat nicht viel auf sich. In der Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens und des numerischen Elements als Kriteriums der Wirklichkeits- und Wahrheitswerte sehe ich wie die Wurzeln des protagoreisch gesinnten Phänomenalismus, so auch die des platonisch gestimmten Neo-Idealismus unserer Tage. Gerade *weil* die Zahl von allen exakten Wissenschaften zum Grundmaß aller Wirklichkeits- und Wahrheitswerte erhoben worden ist, gewinnt der erkenntnistheoretische Phänomenalismus wie der Idealismus täglich an Boden. Lassen sich alle unsere Naturgesetze in Beziehungsbegriffe auflösen, diese wieder auf Zahlen und ihre Verhältnisse reduzieren, so liegt die phänomenalistisch-relativistische Schlußfolgerung nahe genug, daß alle unsere allgemeinen Aussagen über notwendige und allgemeine Zusammenhänge in Natur und Geist — über die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens — wie subjektiven Ursprungs, so auch von subjektiver Geltung sind. Damit ist die Relativierung aller Erkenntnis gegeben. Protagoras behält Recht: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Gerade weil sich alles Sein in Erkennen, alle Realität in Bewußtsein auflöst, gelten die von uns notwendig gebildeten Formen und Normen des Denkens, sowie alle allgemeinen Werturteile nur *von Menschen für Menschen*. Von diesen Normen gelten die logischen unbedingt, die psychologischen nur

bedingt. Die ersteren gelten als objektiv (ewig) notwendig, weil sie von keiner Erfahrung umgestoßen werden können, die letzteren nur für relativ notwendig, weil sie der Kontrolle der Erfahrung unterliegen. Aber diese wie jene Notwendigkeit geht garnicht auf Dinge selbst, sondern sie gilt nur vom Ablauf der Vorstellungen in uns. Oberste Wahrheiten, Axiome, Definitionen, mathematische und physikalische Gesetze, sind die vermittelst seines immanenten Ordnungssinnes vom Menschen für Menschen gefundenen letzten Wertmaßstäbe zur Orientierung im Universum und zur Verschmelzung der milliardenförmigen Mannigfaltigkeit aller Eindrücke zur Einheit eines Weltbildes. Treffend bemerkt Lange (Logische Studien, S. 135): „Die Synthesis ist die einzige psychologische Tatsache, welche keiner Zurückführung auf Physiologie oder auf Mechanik der Atome fähig ist und welche doch zu jedem Vorgang im Gehirn oder Nervensystem hinzutreten muß, um das mechanische Faktum zu einem psychologischen werden zu lassen. Diese Synthesis bedeute zunächst nicht viel mehr, als eine Fixierung der Tatsache, daß sich in allen unseren Vorstellungen Einheit eines Mannigfaltigen findet, und daß diese Einheit irgendwie entstanden sein muß."

Diese Einheit zeigt uns das Raumbild, sofern wir die isolierten Punkte zu Flächen vereinheitlichen, das Zeitbild, das sich uns als Kontinuum darstellt, und endlich das Zahlenbild, welches immer wieder auf die Eins zurückdeutet. Jede beliebige Zahlengröße apperzipieren wir als Einheit. Diese Einheit liegt nicht in den Dingen, sondern nur in unseren Vorstellungen. Der seelische Zwang, alles Mannigfaltige zur Einheit der Apperzeption zu verdichten, gehört zu unserer Grundnatur; sie ist Elementarurteil, das logische Urphänomen. Die „transzendentale Einheit der Apperzeption", wie Kant sie nennt, ist, wie Fichte, Schelling und Hegel richtig gesehen haben, Ausgangs- und Zielpunkt aller logischen Prozesse. Diese Synthesis, diese Funktion unseres Bewußtseins, das Mannigfaltige des Gegebenen zu vereinheitlichen, ist jene Urtatsache des Bewußtseins, welche Lipps neuerdings als „Einheitsapperzeption" bezeichnet und in den Mittelpunkt des beziehentlichen Denkens stellt. Auf diesem Zwange beruht alle Wahrheit, d. h. alle Sicherheit des Erkennens. Dieser subjektive Ursprung und die diesem entsprechende subjektive Geltung aller unserer auf Beziehungsbegriffen sich aufbauenden Wahrheitswerte birgt keine

abgeschwächte, sondern im Gegenteil die unantastbarste Sicherheit in sich. Gerade weil diese allgemeinen Aussagen nur unsere eigene Vorstellung treffen, in letzter Instanz auf Zahlengebilde und ihre Proportionen, also auf Identitätsurteile, die niemals umgestoßen werden können, zurückweisen oder aus solchen ihre Sicherheit schöpfen, können sie nie Lügen gestraft werden. Da unsere Aussagen die Dinge selbst garnicht erreichen wollen, so können diese ihrerseits wieder unsere Aussagen weder aufheben, noch verneinen.

Die Substantialisierung der Zahl, wie sie neuerdings Cohen (System der Philosophie, I. Teil, Logik 1902) vollzieht, mündet, nebenbei bemerkt, in Neo-Pythagoreismus aus. Für Cohen ist nämlich die Zahl nichts weniger als ein Zeichen, und er beklagt es (S. 117), daß „leider" auch Helmholtz für diese Zeichentheorie eingetreten sei. Für Cohen ist die Zahl Kategorie. Nur für den unwissenschaftlichen Empirismus sei die Zahl etwas Subjektives; sie bedeute vielmehr das Fundament, „in welchem der Gegenstand eine Realität empfängt. Daher stehen die Realität und die Zahl in einer durch den Gegenstand bedingten Korrelation. In der Realität hat der Gegenstand sein Fundament. Und diese Realität ist nichts anderes als Zahl. Wäre sie etwas anderes, so wäre sie nicht Realität," S. 117. Diese Hypostasierung der Zahl zur einzigen Realität illustriert am treffendsten unsere Behauptung, nach welcher das jeweilig vorherrschende Denkmittel die Philosophen zu einer Substantialisierung reizt. Dem Idealismus neoplatonischer und neukantischer Färbung, wie er am schärfsten, aber auch am vollendetsten in Cohens „Logik" sich ausprägt, haftet immer noch der Dingbegriff an — ein schwer zu tilgendes Ueberbleibsel des Kantischen Ding-an-sich. Jener Psychologismus unserer modernen Sensualisten und Relativisten, den die naturforschenden Philosophen (Mach, Stallo, Ostwald) — unter Anschluß an Laas, Mill, Hume, Hobbes und Protagoras — vertreten, leidet an dem gemeinsamen Mangel streng logischer Begriffszergliederung. Den Metaphysikern unter den Neukantianern fehlt eine konsequent ausgebildete Psychologie, den modernen Sensualisten hinwieder geht ein strenger Ausbau der phänomenalistischen Logik ab. Husserls „Logische Untersuchungen" suchen die Lücken auf beiden Seiten auszufüllen und eine Verständigung zwischen den streitenden erkenntnistheoretischen Richtungen anzubahnen.

Eine Annäherung unter Phänomenalisten und Idealisten ist deshalb möglich, weil beide wenigstens darin übereinstimmen, daß man vom Bewußtsein, vom Subjekt den Ausgangspunkt nehmen müsse. Sie sind somit darin einig, daß wir es nicht mit Gegenständen, einem Außen, sondern mit Empfindungen, einem Innen zu tun haben, was unsere Korrelativisten neuerdings bestreiten. Vergegenwärtigt man sich nämlich, daß der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zahlenbegriffs, wie Wundt zeigt, die Einheit ist; daß diese Einheit ferner selbst nichts weiter ist, als die Wiederspiegelung der vereinheitlichenden Funktion des Ich (Kants „transzendentale Einheit der Apperzeption"), *so rekurrieren eben alle Zahlen letzten Endes auf den Satz der Identität*. Diese ist und bleibt die *Ur-Synthesis wie des Urteils, so alles Denkens*. Einheit bedeutet dann nichts anderes, als: Identität, wie Vielheit nichts anderes besagt, als: Unterscheidung nach dem Satz des Widerspruchs. Jetzt versteht man auch, warum die Zahlengesetze für alle Menschen ausnahmslos bindende Gültigkeit haben, mag ihr empirischer Ursprung im übrigen sein, welcher er wolle. Gehen alle Zahlen, wie selbst Helmholtz zugibt, auf die Eins zurück, und ist diese Eins nichts anderes als das unumstößliche Identitätsurteil (a = a; Ich = Ich), also eine logische Wahrheit (vérité éternelle), so sind *Zahlengesetze in ihrer tiefsten Wurzel nichts anderes als komplizierte Identitätsurteile*. Das in den Zahlen gezählte sind immer wir selbst. In den Zahlen hat es der Verstand mit allgemeinen Identitätsurteilen, also seinen eigenen Gesetzen zu tun, und darum sind diese Gesetze für ihn von unverbrüchlicher Gültigkeit.

Bei der Bedeutung der Zahl als Prinzips der mathematischen Naturwissenschaft lag es nahe, sie nicht bloß, wie es von Cohen ausdrücklich geschieht, zur Kategorie schlechthin, sondern geradezu zur Zentral-Kategorie zu erheben. Die Entdeckung des unendlich Kleinen seitens Leibnizens erfährt durch Cohen ihre pythagoreisierende Krönung darin, daß „die wahre Einheit in dem Unendlich-Kleinen bestehe" (S. 116). Pythagoras triumphiert nun definitiv. „Wiederum zeigt sich Pythagoras als der ewige Führer; die Zahl ist das Sein" (S. 134).

Im Gegensatz zu diesem Cohenschen Platonismus pythagoreischer Observanz — Ideen als Zahlen — hat jüngst *Alois Riehl* die

Differentiale im Anschluß an Robert Mayer als bloße Zeichen oder (mit Hobbes) als Rechenpfennige charakterisiert[1]). Die unendlich kleinen Größen in der Mathematik sind genau solche Symbole für Empfindungskomplexe, wie es die Atome für die Physik und Chemie sind; „sie gehören der nämlichen Klasse und Ordnung von Hilfsbegriffen an und sind, wie Mayer forderte, gleich den Differentialen stets nur relativ aufzufassen und in Beziehung zu einem bestimmten Prozesse zu denken." Theodor Lipps (Einheiten und Relationen, Leipzig 1902) drückt einen ähnlichen Gedanken (Einleitung S. 1) wie folgt aus: Relationen sind nicht gegenständliche Erlebnisse, d. h. sie sind nicht Qualitäten, Eigenschaften, Merkmale, Bestimmtheiten des Wahrgenommenen, Vorgestellten, Gedachten, von dem wir sagen, daß es in einer Relation stehe, oder daß zwischen ihm eine Beziehung obwalte. Sondern Relationen sind Apperzeptionserlebnisse, d. h. Weisen, wie ich mich, in meinem Apperzipieren, auf Gegenständliches, und wie ich Gegenständliches auf mich bezogen finde. Und an anderer Stelle (S. 102) gelangt Lipps zu folgendem Resultat: „Keine Beziehungen walten zwischen dem Aufeinanderbezogenen ohne m e i n Aufeinanderbeziehen. Nichts ist aufeinander bezogen außer durch mich, nämlich das apperzipierende „Ich" hindurch."

Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jenes Neo-Idealismus, welcher sich uns bald in Fichtescher, bald in Hegelscher, bald endlich in Schellingscher Färbung neuerdings präsentiert, treten nunmehr deutlich zu Tage. Wird die Relation substantialisiert, und wird die Zahl, wie dies seitens Cohens geschieht, zur Kategorie erhoben, so entsteht strenger Neo-Idealismus. Wird hingegen alle Relation auf die Empfindungskomplexe des Individuums bezogen, wie bei Berkeley und Hume, so ergibt sich jener Neo-Phänomenalismus, der uns bei Mach, Stallo und Ostwald entgegentritt. Aber Phänomenalisten wie Neo-Idealisten haben im Gegensatze zu den sogenannten Korrelativisten e i n e n gemeinsamen Schnittpunkt: das menschliche Bewußtsein, das Subjekt, die Innenseite des Weltprozesses, von welcher sie ihren Ausgangspunkt nehmen.

Die hier versuchte Psychogenese der philosophischen Systembildungen liefert uns Fingerzeige zur Erklärung des Umstandes, daß

[1]) Philosophie der Gegenwart, Leipzig, Teubner, 1903, S. 153.

Materialismus und Mechanismus auf der ganzen Linie den Rückzug blasen, während Energetik und Dynamismus täglich an Boden gewinnen. Die Rückkehr zum strengen Idealismus auf der einen, zum sensualistischen Phänomenalismus auf der anderen Seite ist eine notwendige Folge der Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens. Dies gilt auch von der Erkenntnistheorie Machs. Ihm ist „Erfahrung die letzte Quelle aller Naturerkenntnis". Aber unter Erfahrung ist innerer Vorstellungszwang, notwendige Abhängigkeit der sinnlichen Elemente, kurzum das Feststellen von konstanten Beziehungen im Vorstellungsablauf zu verstehen. (Populärwissenschaftliche Vorlesungen 3. Aufl. 1903 S. 210 f.) Solange das Denkmittel der Dinglichkeit oder Substantialität vorwaltete, lag es nahe, die Summe aller vorhandenen Dinge auf Ein Ding zurückzuführen, diese Einheit wieder zu verpersönlichen, und so unsere eigene Einheitsapperzeption anthropomorphisch im Gottesbegriff als dem Einheitspunkt alles Seins wiederzufinden. Dementsprechend wurden auch unsere Wahrheitswerte auf Personen oder Dinge bezogen. Für unsere Vorfahren hieß „wahr" das, was das Orakel kündete, der Gesetzgeber oder Religionsstifter forderte, der Prophet weissagte, die Offenbarung enthüllte, die Kirche dekretierte, die drei Testamente vorschrieben, oder Gott bezw. seine irdischen Stellvertreter befahlen. Den Deisten und Pantheisten hieß „wahr", was aus den unverbrüchlichen Gesetzen des Weltgeschehens oder der „Natur Gottes" (Spinoza) mit unausweichlicher Notwendigkeit folgte. Die Quelle aller Wahrheit lag dort in den ewigen Befehlen von übersinnlichen Personen, hier in den ewigen Gesetzen von unpersönlichen Zuständen. Wir endlich verstehen seit der Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens unter letzten Wahrheiten (vérités éternelles) die konstanten Beziehungen im Ablauf unserer Vorstellungen untereinander. Die Quelle aller Wahrheit ist somit, wie schon Sokrates gefordert hat und alle Intellektualisten sekundiert haben, von außen nach innen, in den Satz der Identität, verlegt, aus dem Objekt in das Subjekt „introjiziert". Wahr heißt seit Kant für uns das, was unser Verstand notwendig denken muß. Unser Kriterium der Wahrheit, unser Geltungsgefühl für die unumstößliche Sicherheit unserer Urteile, beruht psychologisch auf einem inneren Anschauungszwang (Naturgesetze), und logisch auf einem inneren Denkzwang (logische Gesetze). Wahr

ist für uns das, was sich zahlenmäßig beweisen läßt. Die Zahl selbst aber geht ihrer logischen Abkunft nach auf den Satz der Identität zurück. Die Naturwissenschaften wie die Geschichtswissenschaften, welche sich auf Gegenstände oder Ereignisse beziehen und deren wechselseitiges Verhalten nach dem Satze des Grundes feststellen, liefern uns die gegenständliche Wirklichkeit. Die Zurückführung dieser Wirklichkeit auf das tiefste Fundament des beziehentlichen Denkens, den Satz der Identität, verwandelt den nur bedingt gültigen Wirklichkeitswert in unbedingt geltende, logisch-mathematische Wahrheitswerte. Die vérités de fait werden an dem Satz der Identität und dem des Widerspruchs gemessen und, wenn sie diese Prüfung aushalten, zu logischen Wahrheiten (vérités éternelles) erhoben. Die letzte und oberste Wahrheit liegt *in uns*, nicht *außerhalb* unser. „Das Denken kann einen anderen als logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit nicht finden", Wilh. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 505).

Unbedingt wahr ist das, was sich im Ablauf unserer Bewußtseinsphänomene mit unfehlbarer Konstanz wiederholt. Unser Bewußtsein ist sein eigener Gesetzgeber. Was dieses als ständig wiederkehrende Verknüpfung, d. h. als allgemeingültig erklärt, als unentrinnbaren (logischen) Denkzwang feststellt, das und nur das ist unbedingt wahr. In dieser Erhebung des menschlichen Bewußtseins zum obersten Träger und ausschlaggebenden Richtmaß aller Wirklichkeits- und Wahrheitswerte, welche ihrerseits eine notwendige Folge der Vorherrschaft des beziehentlichen Denkens, insbesondere der Zahl und ihrer Proportionen ist, sehe ich die Wurzeln wie des Phänomenalismus, so auch die des Neo-Idealismus unserer Tage. Spiegelt jedes großangelegte philosophische System die vorwaltenden Denkgewohnheiten eines Zeitalters wieder, so darf man füglich den Neo-Idealismus als diejenige Philosophie bezeichnen, welche der augenblicklichen Vorherrschaft des Denkmittels der Relation, der Beziehungs- und Reflexionsbegriffe, am vollkommensten angepaßt ist. Und so erklärt es sich als eine notwendige Denkrichtung unseres Zeitalters, daß der Materialismus, der von einem *Außen* (Materie, Atom, Korpuskel) seinen Ausgangspunkt nahm, verlassen werden mußte, um der Energetik Platz zu machen. Da sich uns die Welt heute durchweg als System von Beziehungen darstellt, Beziehungen aber nur

als Verknüpfungsformen innerhalb des menschlichen Intellekts begriffen werden können, erscheint die Position des Materialismus, der alle Wirklichkeit wie alle Wahrheit in das Transsubjektive, in das Außen verlegt, rettungslos verloren. Materialismus und Idealismus gehen darin gleichsehr in die Irre, daß sie — das einzig gegebene Innen verdoppelnd — das Bewußtsein anthropomorphisch in ein Außen projizieren, sei es in das Atom, sei es in die transzendente platonische Idee.

Der Korrelativismus macht nun heute gewaltige Anstrengungen, zwischen dem Außen und Innen, zwischen Natur und Geist, zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Körper und Seele im Sinne des Lotzeschen Occasionalismus eine Brücke zu schlagen. Das ist, wie jeder Vermittlungsversuch, Halbheit. Ganz konsequent ist n u r der Subjektivismus, der vom Bewußtsein, dem cartesianischen sum cogitans, dem einzig Gefesteten und Unumstößlichen, ausgeht. Immanenzphilosophie und Rationalismus behaupten nach alledem das logische Uebergewicht. Und hier wieder sind nur zwei konsequente Deutungen zulässig: Nominalismus oder Realismus. Hie Protagoras, Hedoniker und Cyniker; hie Plato! Und unter den Heutigen: Hie Ernst Mach, hie Hermann Cohen — hie sensualistischer Positivismus, hie platonisch-kantischer Idealismus. Die Stellung zu den Beziehungsbegriffen, die logische Deutung und Fixierung des Wesens der Zahl, wird das Zünglein an der augenblicklich zwischen Phänomenalismus und Idealismus balanzierenden Wage bleiben.

C.

Der Sinn des perſönlichen Lebens.

VIII.

Rückwärtsler und Vorwärtsler.

Junge Wissenschaften haben wie aufstrebende Kunstrichtungen oder Literaturgattungen ihren Sturm und Drang. So gehen der Chemie die Alchimie, der Astronomie die Astrologie, der Physik die Magie als Sturmsignale zeitlich voraus. Dem Wetterkundigen zeigt die schwüle geistige Temperatur, welche ein unabtrennbares Merkmal aller Formen von Sturm und Drang in Literatur, Kunst, Wissenschaft und Politik ist, mit Barometersicherheit an, daß ein erlösendes Ungewitter im Anzuge ist, welches die Schwüle auslösen, also klärend und reinigend wirken wird.

Das untrügliche Kennzeichen von Sturm und Drang ist eine kraftgenialische Ueberschätzung der eigenen Leistung und Unterschätzung der gestellten Aufgaben. Mit einem Minimum von Kraftanstrengung soll ein Maximum von Arbeitsleistung bewältigt werden. Geduld und Ausdauer sind in Acht und Bann getan; sie sind gut genug für vierschrötige Philister, deren Schneckenschritt temperamentvollere Gangarten gar nicht verträgt, aber untauglich für die in ihrem Kraftüberschuß schwelgenden Genies, die nur noch tropisches Tempo gelten lassen und im taumelnden Galoppmarsch über Gräben und Hecken dahineilen. Jeder Sturm und Drang ist gleichsam ein Hindernisrennen um Probleme.

Da unser ganzes Kultursystem augenblicklich unter dem Zeichen einer solchen nervösen Unrast steht und mit allen Merkmalen eines Uebergangszeitalters behaftet ist — Sezession nennt sich heute, was die Literarhistoriker früher als Sturm und Drang bezeichneten — so könnten gewohnheits- und berufsmäßige Trübsalbläser, wie ich die Pessimisten auf gut Deutsch nennen möchte, sehr leicht Oberwasser

bekommen. Schon krächzen solche Unglücksraben vom Untergange der Kultur, vom Bankerott der Wissenschaft, vom Verfall der Sitten, von der Barbarisierung oder, was gleichbedeutend ist, der Kosakisierung Europas, von Fäulnis und Zersetzung unserer staatlichen und kirchlichen Institutionen, kurz von beginnender Gehirnerweichung unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems.

Wer hätte die Unkenrufe unserer federgewandten Kulturanschwärzer noch nicht vernommen? Man erkennt sie am Gefieder und Gekrächz, auch wenn sie, wie ihr ungekrönter Papst Brunetière, statt der Kutte im Frack umherstolzieren, statt der Tonsur des Hinterhauptes eine innere Tonsur an ihrem Geiste und ihrem wissenschaftlichen Gewissen vorgenommen haben, wenn sie statt einer Geißel in der Hand eine weiße Lilie keck im Knopfloch tragen. Hinter allen diesen Vermummungen und Verschanzungen verbirgt sich immer wieder das unheimliche Schlagwort der Romantiker aller Zeiten und Völker: Zurück! Zurück zur Renaissance (Nietzsche), zurück zum Mittelalter (Brunetière, de Maître, Chateaubriand, Bonald, die deutschen Romantiker); die Wissenschaft muß umkehren (Stahl). Zurück zum Urchristentum (Tolstoi). Zurück zum herdentierartigen Urzustand (Rousseau, Stoa, Cyniker). Zurück zur raubtierartigen Vereinzelung, zur anarchistischen Ichheit (antike Sophisten, Stirner). Zurück endlich ins Nirwana, in die „ungeschiedene Einheit" des Buddhismus, ins undifferenzierte Sein — ins Nichts (Schopenhauer). Damit hat die Stufenleiter der Rückwärtsler aller Grade und Schattierungen ihr Ende erreicht, aber nur deshalb, weil das „Nirwana" keine Rückwand besitzt. Könnte man hinter dem Nichts noch ein Etwas suchen, wäre die $\sqrt{-1}$ eine reale Größe, so würde es den Rückwärtslern an Tendenz und gutem Willen nicht fehlen, unseren festgefahrenen Kulturkarren noch eine Meile hinter das Nichts zurückzuschieben.

Wer sich von diesen modernen Auguren einschüchtern und zu einem zaghafteren oder beherzteren Rückwärts bestimmen läßt, der hat noch nie das sardonische Lächeln beobachtet, welches sich zwei solcher Auguren entgegenzwinkern, sobald sie auf dem Markte des Lebens aneinander vorbei müssen. Man muß in Pompeji gewesen sein, um die Kulissengeheimnisse des Augurentums an baulichen Ueberresten sich veranschaulichen zu können. Man muß Rousseau in seinen Beratungen mit Diderot belauscht haben, wie zwischen ihnen

gelegentlich der Preisfrage der Akademie zu Dyon (si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs, 1749) spielerisch darüber gewürfelt wird, ob Rousseau die Frage bejahend oder verneinend beantworten solle, und man wird das flammende Rückwärts, welches Rousseau unserer Kultur später crescendo entgegengeschleudert hat, auf seinen wahren Gehalt zurückzuführen geneigt sein. Kennt man jenes Gespräch und die ebenso witzige wie charakteristische Antwort, welche Diderot dem damals noch befreundeten Rousseau auf seine Anfrage, wie er die Preisfrage der Akademie lösen solle, gegeben hat, so wird man bei den donnernden Anklagen Rousseau's gegen unsere Kultur, wie einst bei den Auguren, die Blechinstrumente heraushören und das Kolophon herausriechen, welche Donner und Blitz hinter den Kulissen erzeugt haben. Oder man sollte den himmelstürmenden Titanen Stirner (Caspar Schmidt), der sich als „Einzigen" fühlt und dieses sein „Eigentum" kühn gegen eine ganze Welt erkämpft, diese „Einzigkeit" an der Seite einer Frau behaupten sehen, die mit einer Virtuosität über ihm den Pantoffel schwingt, gegen welche gehalten Xantippe als dilettierende Stümperin erscheint, und man wird die Tiraden dieses Heros des Anarchismus minder tragisch nehmen, als unsere Salonanarchisten uns dies heute zumuten.

Ueber die Chronique scandaleuse unserer deutschen Romantiker, welche unter Führung der beiden Schlegel zuerst den Epikureismus recht kräftig an sich durchlebt haben, um sich hinterher recht unkräftig als stoische Tugendbolde aufzuspielen, wollen wir den Schleier des Vergessens breiten. Zudem ist der Fall zu typisch. Man endet mit Vorliebe im Kloster, wenn man als „Lucinde" begonnen hat. Nur müssen wir uns unserer Haut wehren, wenn greisenhaft verlebte, zahnlose Betschwestern ein heuchlerisches Lamento über Dekadenz und Entartung, über Sittenfäulnis und Kulturpest erheben, während wir doch genau wissen, daß ihre Melodien anders klangen, als sie noch ihr eigenes, festes Gebiß hatten, das sie freilich durch eigene Schuld, durch Näschereien und zur Unzeit oder im Uebermaß betriebenes Bonbonlecken, eingebüßt haben. Man kann diese blasierte Sippe, welche meist durch eigenen Fehl um ihr Bestes, um ihre Jugend und Empfänglichkeit, gekommen ist, bemitleiden. Aber als Sittenprediger dürfen sie uns nicht kommen. Nichts ist widerlicher, als ein falsches Gebiß

im Moralischen.

Gewiß, unsere Neo-Romantiker (Brunetière, Tolstoi, Nietzsche und Schopenhauer) haben einen unvergleichlich besseren Leumund, als Madame de Staël und ihr Freund Schlegel. Aber dafür wollen sie uns auch eine ganze Strecke weiter zurückschieben, als ihre deutsch-französischen Vorfahren. Brunetière möchte uns nach Rom, Tolstoi nach Bethlehem, Nietzsche in den Urwald der „blonden Bestie", Schopenhauer gar ins süße Nichts, in eine Art von dolce far niente des Absoluten zurücklenken. Und gegen diese feige Fahnenflucht unseres Kultursystems müssen wir mit aller uns zu Gebote stehenden Energie Front machen.

Unsere Kulturverächter, die Rückwärtsler, blasen auf der ganzen Linie den Rückzug. Sie erklären unser Kultursystem für geschlagen, entmutigen die wenigen Beherzten, bestärken die Schwächlinge in ihrer Feigheit, und in wildem Wirrwarr klingts: Sauve qui peut! Und auf die verzweifelte Frage der Fliehenden: Wir möchten schon zurück, aber wohin? Ja, da geben die Generale des Rückzuges die kopflosesten, verwirrendsten, widersprechendsten Antworten. Die einen raten: Rechts, ins Mittelalter, die anderen: Links, in die Renaissance oder in antikes Heidentum, wieder andere: Gerade aus ins Urchristentum, noch andere: Fort, fort, in den Urwald, endlich der Generalstabs-Chef der Reaktion: Zurück ins Nichts!

Was sollen nun die Besonnenen und die Standhaften diesem heillosen Chaos gegenüber tun? Vor allem den Kopf oben behalten. Sammeln, was zusammengehört. Die Fahnenflüchtlinge der Kultur läßt man ruhig laufen. Wer töricht genug ist, diesem oder jenem General des Rückzuges zu folgen, den überlasse man seinem Schicksal; habeat sibi! An diesen Mitläufern ist ohnehin nichts gelegen. Wer schon beim ersten Schuß das Hasenpanier ergreift, der gehört gar nicht in unsere Reihen. Fort mit den Schlachtenbummlern!

Unseren Getreuen aber, welche sich um die Standarte der Kultur scharen, geben wir folgende Waffen in die Hand, mit welchen sie die Angriffe auf unser Kultursystem zurückweisen und die Verächter desselben niederzwingen können. Die Zivilisation hatte keine andere Bestimmung, als die: das Leben des Menschen nach Höhe und Tiefe zu vervollkommnen. Diesen Zweck aber hat sie durchgreifend erreicht. Die Anklagen der Kulturverächter zerstieben in Nichts. Das ganze

Kartenhaus ihrer Argumentation wird an der Hand der Statistik von der Wissenschaft weggeblasen. Denn seit dem Anbruch des Zeitalters der Erfindungen und Entdeckungen haben sich innerhalb unseres Kultursystems, wie sich zahlenmäßig nachweisen läßt, die Lebensreize des Menschen nach Dauer und Intensität erhöht. Unter der Herrschaft unseres Kultursystems hat der Mensch folgende Errungenschaften eingeheimst: Die durchschnittliche Lebensdauer hat sich um ein Erhebliches verlängert. Die Kindersterblichkeit wie die Sterblichkeitsziffer überhaupt sind Jahr für Jahr zurückgegangen. Unsere Gesundheit ist, Dank den Fortschritten der privaten und öffentlichen Hygiene, deren zwei Gebote Licht und Luft heißen, allen Nörglern und Wühlern zum Trotz, durchgehends besser geworden. Und wenn man allenthalben über das „nervöse Jahrhundert" jammert, so übersieht man, daß früher ebensoviele, nur anderartige Krankheiten vorhanden waren, die man nur nicht erkannt hat, und wenn erkannt, zu ihrer Beseitigung keine Hilfsmittel bereit hatte. Unter Wilden und Barbaren ist, wie Schurtz gezeigt hat, Nervosität in erschreckendem Umfange verbreitet. Gegen verheerende Seuchen vollends — Pest, Cholera, Bräune, schwarze Pocken — sind wir unvergleichlich besser geschützt, als unsere Vorfahren. Kriege werden immer seltener. Hungersnöte — im buchstäblichen Sinne — kommen im westeuropäisch-amerikanischen Kultursystem überhaupt nicht mehr vor. Gegen alles, was früher ganze Generationen verwüstet und dezimiert hat, sind wir heute durch Vorbeugungsmaßregeln gewappnet.

Ferner sind wir nicht, wie Nietzsche uns glauben machen möchte, körperlich verkümmert und verkrüppelt. Urgeschichtsforschung und Statistik beweisen das Gegenteil. Wie die aufbewahrten Rüstungen zeigen, sind wir im Durchschnitt größer und kräftiger geworden.

Vor allen Dingen aber ist die Lebenshaltung des Durchschnitts im westeuropäisch-amerikanischen Kultursystem greifbar gestiegen. Wohnung, Kleidung, Nahrung, Ordnungssinn, Schulung, Bildung, gesellschaftlicher Schliff, Organisation, kurzum alles, was dazu beiträgt, den Lebenstypus zu erhöhen, hat im 19. Jahrhundert größere Fortschritte aufzuweisen, als in allen früheren Kultursystemen.

Endlich und insbesondere: die persönliche Sicherheit innerhalb unseres Kultursystems. Durch Sitte und Recht, durch gesellschaftliche, kirchliche und staatliche Institutionen sind Leben und Eigentum des

einzelnen in einem Maße geschützt, wie es kein früheres Kultursystem gekannt hat. Unser ganzes System der Versicherungen, welches heute die meisten Unglücksmöglichkeiten in sich befaßt, gibt dem einzelnen einen Grad von Ruhe, den frühere Geschlechter, die jeden Augenblick einem tückischen Ungemach wehrlos ausgesetzt waren, unmöglich gekannt haben können. Und letzten Endes ist ja der Sozialismus, in den wir allmählich hineinsteuern, selbst nichts anderes als eine grandiose Universal-Versicherung aller Bürger eines Staates.

Wir wagen sogar den Satz, daß der Durchschnitt unseres Kultursystems auch besser und schöner geworden ist, als die früheren Geschlechter, so daß auch Ethik und Aesthetik in Rahmen desselben ihre Rechnung finden. Die Verbrechen haben höchstens an Umfang, nicht aber an Intensität zugenommen, und selbst der Umfang ist mir noch fraglich, weil wir ja bessere Ueberwachungsorgane haben, so daß jedes Vergehen zu unserer Kenntnis gelangt, was früher nicht der Fall war. Es ist dies eine Parallelerscheinung zum Umfang der Krankheiten, welche nur deshalb scheinbar zugenommen haben, weil wir einen besseren Sanitätsdienst haben, somit alle Erkrankungen statistisch zu unserer Kenntnis gelangen. Die schwersten Arten von Verbrechen werden immer seltener. Das individuelle Faustrecht, das Messer, früher auf dem Lande sonntäglicher Stammgast, ist in unseren Städten im Verhältnis zur Bevölkerungszahl so gut wie Ausnahme geworden. Und so behaupte ich: nicht bloß die materielle, auch die sittliche Lebenshaltung des Durchschnitts ist auf allen Linien unseres Kultursystems in rhythmischer Aufwärtsbewegung begriffen. Nur daß wir heute jedes Verbrechen im letzten Winkel unseres Kulturkreises *erfahren*, so daß die Täuschung entsteht, als ob sich die Verbrechen häuften, während sie in *Wirklichkeit*, wie die Krankheiten, an Intensität überall abnehmen.

Und nun die ästhetische Kultur! Alle Aesthetik hat den Ordnungssinn zur Voraussetzung. Ohne Sinn für Zahl und Maß, für Rhythmus und Harmonie, für Symmetrie und Symphonie keine Schönheit. Die Griechen hatten diesen Sinn als Wiegengeschenk der Natur erhalten, als Erzeugnis der rhythmischen Meereswellen, des Ebenmaßes in den Konturen ihrer Berge, der strahlenden Schönheit ihres blauen Himmels und jener erfrischenden Seeluft, welche vor Erschlaffung schützt, wie sie im tropischen Klima die Sonnenhitze unaus-

weichlich mit sich bringt. Das nordische Klima ist der Entwicklung des Sinnes für Ebenmaß weniger günstig. Hier war nicht, wie bei den Griechen, Mutter Natur die Lehrmeisterin, sondern Stiefmutter Geschichte. Die nordische, wesentlich germanische Kultur mußte erst mühsam erwerben, was den Hellenen fast mühelos in den Schoß gefallen ist. Aber nach und nach hat unser Kultursystem, wie von den Römern das Recht, von den Juden die Religion, so von den Griechen die Kunst erlernt, und nach schweren Lehrjahren hat es die Meisterschaft erlangt. Der Sinn für Schönheit, früher ein Privileg der oberen Fünfhundert, beginnt sich allgemach zu demokratisieren. Das Volk ist schon nahe daran, zu den Schönheitsidealen seiner Künstler ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, wie es früher den religiösen Idealen seiner Priester sich anschmiegte. Wie der eine Teil der Bevölkerung Sonntags in die Kirche wandert, so der andere, heute noch vergleichsweise winzige, aber jährlich zunehmende Teil in die Museen oder in Wald und Feld, welche ein Museum der Natur darstellen. Der Sinn für Natur- und Kunstschönheit hat sich allgemach aller, auch der sogenannten untersten Volksschichten bemächtigt; das Kunstgewerbe dringt in die niedrigste und entlegenste Hütte. Vergröberte Kunst, wie ich gern zugebe, aber immerhin Kunst. Auch die verwöhntesten literarischen Feinschmecker haben zuerst mit dem ABC angefangen. So lernt der geistig zurückgebliebene Teil der Bevölkerung an schlechten Holzschnitten und Gravüren, an Gipsbüsten und Oeldrucken, an Ansichtspostkarten und Farbenabdrucken künstlerisch buchstabieren.

Was die Volksschulen zur Verbreitung des Wissens, die Gewerkvereine zur Vertiefung des Klassenbewußtseins geleistet haben, das bedeuten Museen und Gewerbeschulen für die Weckung und Ausbreitung unseres sechsten Sinnes, des Schönheitssinnes. Man wandle nur durch die Straßen Kairos, etwa am Muski, wo die Kultursysteme des Orients und Occidents so unvermittelt aufeinanderstoßen, wie nirgends sonst, und man wird sofort inne, wie die ästhetische Ueberlegenheit der Vertreter unseres Kultursystems in jeder Bewegung und in jedem Zuge sich offenbart. Und dabei handelt es sich in Egypten um eines der ältesten uns bekannten Kultursysteme. Heute ist alles dahin. In ihren Pyramiden ruhen, neben den Mumien ihrer Pharaonen, ihre eingesargten Schönheitsideale, deren Spuren

uns das Museum zu Gizeh deutlich genug veranschaulicht.

Die Ankläger unseres Kultursystems sollten samt und sonders zu zehnjähriger Deportation in andere Kultursysteme verurteilt werden, dann hätten sie Gelegenheit und Muße, den Wert des unserigen richtig einzuschätzen. Wie in allen exakten Wissenschaften, so führt auch in den Normwissenschaften, welche das Wertschätzungsproblem zum Inhalte haben, die vergleichende Methode am sichersten zum Ziel. Man müßte den Rückwärtslern zu solchen vergleichenden Studien Gelegenheit bieten. Sie sollten alle Wonnen jener Kultursysteme, deren Erhabenheit sie uns anpreisen, zuerst am eigenen Leibe erproben. Hätte uns Schopenhauer seine Verherrlichung des indischen Büßertums aus eigener Anschauung geboten und mehrere Jahre als Fakir sich aller irdischen Genüsse entschlagen, so würden seine Argumente an Schlagkraft erheblich gewonnen haben.

Die Dialektik Stirner's würde an Ueberzeugungskraft gewonnen haben, wenn sein sehnsüchtig herbeigewünschter „Verein der Einzigen" — ein Seitenstück zum „Verein prinzipieller Vereinsgegner" — zu Stande gekommen wäre und er in diesem Vereine den Vorsitz hätte führen müssen. Ebenso hätte uns Nietzsche's Theorie vom Uebermenschen einen zwingenderen Eindruck gemacht, wenn die Züchtung dieser Edelrasse irgendwo und irgendwann gelungen wäre, so daß wir statt unwägbarer Sehnsuchtsseufzer greifbare Tatsachen zu vergleichender Prüfung vor uns hätten. Endlich würde uns Brunetière unvergleichlich mehr imponieren, wenn er jenes Retourbillet nach Rom, das er unserem Kultursystem zu wahren Schleuderpreisen und unter Aufbietung aller Schliche Barnum'scher Reklamekunst anpreist, in härenem Gewande aus einer Klosterzelle bescheiden angeboten hätte. Es erhöht nicht die Stichhaltigkeit seiner Argumentation, wenn dieser „bekehrte" Freigeist, der sich ein gutes Jahrzehnt an die Rockschöße des Positivismus klammerte und hinter Comte und Littré einhertrottete, jetzt den Triumphwagen der Reaktion durch alle Städte Europas zerrt, wo nur irgend das Essen auf den ihm dargebotenen Banketten gut, der Wein noch besser, der Weihrauch aber am besten schmeckt.

Warum wir den Reaktionären aller Farben ihre kleinen Sünden und großen Schwächen vorrücken? Nur als kleine Abschlagszahlung auf den Unglimpf, den sie uns Vertretern des westeuropäisch-ameri-

kanischen Kulturgedankens in ihren Meetings anheften. Wir sollen, wie Brunetière vor einiger Zeit in Genf, Fribourg, Florenz und Mailand mit Stentorstimme verkündete, Weichlinge, Sybariten, Entnervte sein, für welche es nur Eine Rettung gäbe: Zurück! Und auf diese Zumutung, die uns heute in allen Tonarten entgegenklingt, haben wir nur eine Antwort: Vorwärts! Klagt ihr unser ganzes Kultursystem an, so wehren wir uns zunächst durch den Einwand der Inkompetenz-Erklärung. Ihr Herren Staatsanwälte, welche als öffentliche Ankläger aufzutreten den Mut findet, seid eurer Vergangenheit nach gar nicht legitimiert, euch als Retter unserer angeblich bankerotten Kultur aufzuspielen. Für heute wollen wir es bei dem Kompetenzeinwand bewenden lassen. Werden andere Ankläger auftreten, die sich besser ausweisen und die mit schärferer Beweisführung auf den Plan treten, so werden wir euch wieder Rede stehen.

Das einzige Argument, welches die Rückwärtsler bisher mit einem Anschein von Berechtigung gegen uns ins Feld geführt haben, war die Zerfahrenheit und Zerrissenheit unserer Stürmer und Dränger. Sezession heißt das Losungswort des Tages. In Kunst und Politik, in Wissenschaft und Technik wird augenblicklich auf der ganzen Kulturlinie herumgerätselt, herumexperimentiert, und niemand weiß anzugeben, wohin die Reise geht. Euer Vorwärts, rufen sie uns zu, ist ebenso vieldeutig wie unser Rückwärts. Wie unsere Rückzugslinie mit Schopenhauer bis ins Nichts zurückgeht, so geht eure Fortschrittslinie mit Herbert Spencer ebenfalls ins Unendliche. Unter Vorwärts verstehe der Sozialist etwas anderes, als der Anarchist, und der satte Bildungsphilister etwas anderes, als der radikale Evolutionist.

Darauf haben wir zweierlei zu entgegen. Bei den Meinungsverschiedenheiten der Vorwärtsler dreht sich die Divergenz mehr um das Tempo, bei den Rückwärtslern hingegen um das Prinzip. Wir Vorwärtsler können alle eine Weile zusammengehen, bevor unsere Wege auseinandergehen; ihr Rückwärtsler könnt nicht einen Schritt zusammen zurücklegen. Die Gläubigen Brunetière'scher oder Tolstoischer Schattierung haben mit den Atheisten Schopenhauer und Nietzsche, vollends mit Rousseau oder Stirner nichts weiter gemeinsam als das Schlagwort: Zurück. Diese Auguren der Reaktion sind gleichsam umgestülpte Propheten — rückwärtsgekehrte, die Zukunft in die Längstvergangenheit zurückprojizierende Messiasse.

Fatal ists nur, daß jeder dieser auf den Kopf gestellten Propheten den anderen für einen falschen Messias erklärt. Gewiß besitzen auch wir Vorwärtsler unsere Utopisten. Die einen künden den großen Kladderadatsch und glauben das Endziel des Menschengeschlechtes mit greifbarer Deutlichkeit vor sich zu sehen, während die anderen nur eine Nebelwand erblicken, hinter welcher erst eine zweite zum Vorschein kommen wird. Die einen raten zum langsamen Entwicklungsschritt, die anderen zu keckem Galopp, wieder andere gar zu Siebenmeilenstiefeln. Aber im Prinzip sind wir alle eines Sinnes: Wir wollen die Erhöhung des Typus „Mensch".

Das Ziel der Vorwärtsler ist nach alledem ein gemeinsames, während das der Rückwärtsler nicht bloß auseinandergeht, sondern geradezu in entgegengesetzte Richtungen führt. In den Mitteln freilich, welche zu diesem von allen herbeigesehnten Endziele führen, gehen die Vorwärtsler vielfach auseinander. Daher der Sturm und Drang. Wir kennen das Ziel, aber wir suchen den Weg — den kürzesten Weg. Darüber, aber auch nur darüber herrscht Streit.

Die Deutung nun dieses Sturmes und Dranges seitens der Rückwärtsler ist eine grundfalsche. In diesem brodelnden Hexenkessel widerstrebender Meinungen, in den Vor- und Ratschlägen unserer Uebergangsepoche wittern die Rückwärtsler nur Verwesung, Zerfall, Morbidität. Wir hingegen sehen umgekehrt in diesen qualvollen Kämpfen nur die Geburtswehen einer neuen Zeit. Alles ringt nach Gestaltung. Es fehlt uns das befreiende, erlösende Wort, wie es im perikleischen Zeitalter Sokrates, im Zeitalter des Humanismus und der Renaissance Luther, im Zeitalter der Aufklärung endlich Kant gefunden hat. Jene drei Uebergangsepochen, an welche wir soeben geschichtlich angeknüpft haben, waren ebenso ausgesprochene Perioden des Sturmes und Dranges wie unser eigenes Zeitalter. Dieses kennzeichnet sich als sozialer Sturm und Drang.

So lehrt uns denn die Geschichte, daß Sturm und Drang nicht auf Tod, sondern auf Leben deutet. Wir leugnen nicht, daß die Sonne Kultur ihre tiefen Schatten hat. Aber die zu Tage tretende Fäulnis ist die des Gärungsprozesses. Ohne diese Zersetzung ist kein neuer Lebensprozeß zu erwarten. Fäulnis ist hier nur Durchgangsstufe zu neuem Leben. Und „wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet, es gibt zuletzt doch noch 'nen Wein", heißts im Dichterwort.

Und so zeigt denn unser von allen Seiten angefochtenes Kultursystem ein Doppelantlitz, ein Janusgesicht. Der eine Kopf blickt elegisch rückwärts, in die Längstvergangenheit, der andere energisch vorwärts, in die entfernteste Zukunft des Menschengeschlechtes. Auf beiden Seiten stehen Auguren und deuten die Symbolik dieses Blickes. Die Kraftlosen und Mattherzigen klammern sich sentimental an das Rückwärts, das Denkschlaffen ein so bequemes und ungestörtes Ruheplätzchen gewährt. Die Markigen und Unternehmenden halten sich an das energische Vorwärts, gerade weil sie die Ruhe scheuen. Sie wollen im Sturmschritt voraneilen, um ihren Lebensdrang und Kraftüberschuß auszulassen. Die Philosophie der Dekadenten, der seelisch Entgleisten, der am Lebenswillen Erkrankten, deutet sehnsüchtig rückwärts, während die Philosophie der Gesunden unbeirrt und unverwandt vorwärtsblickt. Die Besonnenen und Bedächtigen schauen dem Schauspiel abseits zu und halten zwischen den Extremen die Wage. Sie stehen unbedingt auf der Seite der Gesunden. Aber sie warnen mit einem der ältesten unter den griechischen Weisen vor einem Allzuviel (ne nimis): Nur keinen Gewaltschritt vorwärts, der auf Umwegen rückwärts führen müßte! Sie fordern im Interesse des Vorwärts ein gemäßigtes Tempo. In ihren Augen sind Linksradikale die Utopisten des Vorwärts, die Reaktionäre aber sind die Utopisten des Rückwärts.

IX.

Der Sinn des Lebens.

Eine philoſophiſche Plauderei.

(An der Table-d'hôte eines vornehmen Strandhotels bleiben nach beendeter Mahlzeit drei Gäſte zum ſchwarzen Kaffee ſitzen. Frau Olga Heinzerling aus Berlin, junge Witwe, ſozialiſtiſche Schriftſtellerin, Dr. Kurt von Knesebeck, Privatdozent der Archäologie in Greifswald, und Karl Probſt, Großinduſtrieller von Beruf und Weltreiſender von Paſſion. Der ſchwarze Kaffee wird ihnen vom Oberkellner ſerviert. Er ſchenkt Dr. v. Knesebeck einen Kognak ein, Karl Probſt eine Chartereuſe, Frau Olga Heinzerling ſtellt er eine Karaffe friſchen Waſſers hin).

Kurt (auf den Kognak weiſend). Ein ſolcher Tropfen iſt von der Natur geadelt — ein Alkoholariſtokrat. Sein unverkünſteltes Aroma iſt der Adelsbrief, den ihm die Natur mitgegeben hat. Iſt's nicht ſo, Karl?

Karl. Nennſt du dein ſcharfes Zeug, das unſereinem die Zunge ätzt, einen Ariſtokraten, ſo bekenne ich mich zur alkoholiſchen Demokratie. Mir geht alles Kantige, Schroffe, Selbſtherrliche wider den Strich.

Kurt. Iſt das dein Ernſt? Du ziehſt das verweichlichende, ſüßliche Panſchzeug einem unverfälſchten Naturprodukt vor? Iſt das die Sprache eines Weltreiſenden, der barbariſche Völkerſtämme aufſucht und die Natur in ihrer ungeſtümen, von nivellierender Menſchenhand noch ungebändigten Wildheit belauſcht? Schäm' dich, du zweibeiniges Ungeheuer.

Olga (mit ſtrafendem, unwilligem Blick Kurt muſternd). Ein intellektuell Erwachſener, der ſeine charakterliche Eigenart, ſein angebornes Temperament erkennt und durchſchaut, hat es nur freimütig zu vertreten und im Kampf gegen alle anderen zu behaupten.

Karl (verneigt sich galant gegen Olga). Verbindlichen Dank. (Zu Kurt gewendet). Du nanntest mich soeben laut einen Weltreisenden, im stillen heißest du mich wohl eher Globe-Trotter oder Weltbummler. Sei's drum! Geschah es aus persönlichem Müßigkeitsdrang, wie meine Feinde sagen, oder aus wissenschaftlichem Trieb, wie einzelne meiner Freunde sagen — einerlei. Ich habe die Welt kreuz und quer durchwandert; habe dabei Menschen, Völker, ja, die ganze Natur, vielfach ungewaschen, ungekämmt, unbekleidet gesehen, brr, mich schauderts, — Herr Oberkellner: noch eine Chartereuse! (Oberkellner schenkt ein, Karl leert das Glas hastig in einem Zug). Ihr blassen Theoretiker, ihr welken Studierstubenmenschen, ihr habt es leicht, für unberührte, unverfälschte Natur zu schwärmen. Ihr kennt ihre Launen und Tücken, ihre Verfehlungen und Mißgriffe nicht. — Von Schlangen und Vipern, von Wölfen und Hyänen, von Bestien in Menschengestalt, von Kannibalen, habt ihr nur gelesen. Die Kultur hat euch den unverdienten Gefallen getan, alles das auszuroden, bevor sie die Gewogenheit hatte, euch ein Entreebillet in ihren wohlgepflegten Tiergarten zu schenken.

Kurt (nachdenklich dazwischenwerfend). Zu schenken? Ein wunderliches Geschenk fürwahr! Der Preis dieses Eintrittsbillets in diesen — sagtest du nicht Tiergarten? — ist kein geringerer, als das Leben selbst, als der uns von der Natur auferlegte sittliche Zwang, leben zu müssen, auch wenn uns die Bedingungen, die an dieses Danaergeschenk geknüpft sind, nicht annehmbar erscheinen.

Karl (immer hitziger werdend). Papperlapapp. Hat sich was mit deiner buddhistischen Weisheit! Diese modische Todessehnsucht, die euch von den Denkern des ausgehenden 19. Jahrhunderts anfuggeriert worden ist, steht ungefähr auf der gleichen logischen Höhe, wie die Naturschwärmerei des sterbenden 18. Jahrhunderts. Ihr plappert nur Tolstoj, Rousseau und den griechischen Denkern nach, welche das Motto ausgegeben: Leben heißt der Natur folgen, sich der Natur anschmiegen, sich ihr unterwerfen; ich aber sage Euch: Leben heißt siegen, Leben heißt überwinden. Nicht sich der Natur, sondern die Natur soll man sich untertan machen.

Olga (aufmerksam). Also doch kämpfen! Habe ich Sie richtig verstanden, so würden auch Sie eine gesättigte, kampflose Selbstzufriedenheit nicht als den tiefsten Sinn des Lebens erfassen, trotz Ihrer

— verzeihen Sie — (malitiös lächelnd) etwas burschikosen Weltweisheit.

Karl (mit galanter Handbewegung). Solange sich die Natur uns dienstbar erweist, sollen wir Schulter an Schulter mit ihr kämpfen gegen alle Wirrnisse und Widrigkeiten des Lebens. Zeigt sie sich aber spröde und störrisch, dann kämpfen wir, wenn es sein muß, gegen sie.

Kurt (mit spöttischem Lachen). Aber, lieber Karl, du verstrickst dich in unlösliche Widersprüche. Erst hältst du mir eine Strafpredigt über buddhistische Weltverneinung, und hinterher gestehst du in deinem rosenfarbenen Optimismus mit unverzeihlicher Naivetät selbst ein: Leben heißt kämpfen, sei es Hand in Hand mit der Natur, sei es gegen sie. Mehr hat auch der verbissenste Weltverächter nicht behauptet.

Olga (den Kneifer aufsetzend, in dozierendem Tone). Herr Doktor, Sie deuten die etwas temperamentvollen Worte des Herrn Probst mit einer so souveränen Willkür, als stünden Sie auf Ihrem Katheder, wo Sie getrost die gewagtesten Interpretationen vorbringen können, zumal Ihnen niemand widersprechen darf. Hier aber sind wir nicht im Hörsaal, sondern auf dem Fechtboden, wo Klinge gegen Klinge gekreuzt wird.

Kurt (dazwischenwerfend). Und Sie führen, wie mir scheint, eine etwas scharfe Klinge.

Olga. Mit der es mir hoffentlich gelingen wird, Ihnen, weisester aller Privatdozenten, eine dialektische Tiefquart zu versetzen. Daß Leben Kämpfen bedeutet, darüber sind wir wohl alle einig. Nur in den Kampfmitteln gehen wir auseinander. Sie wollen den Lebenskampf herb und schroff, womöglich mit einem kantigen, klobigen Beil aus der jüngeren Steinzeit führen. Herr Probst hingegen kämpft geschmeidig und zierlich, mit einem Galanteriedegen oder einer fein ziselierten Damaszenerklinge. (Zu Kurt gewendet). Sie repräsentieren die Natur, Ihr Freund die Kultur; Sie die scharfen, Ihr Freund die süßen Getränke.

Karl. Und Sie selbst, meine gnädigste Frau?

Olga (zögernd). Ich . . . ich bin Temperenzlerin (schenkt sich aus der Karaffe ein Glas Wasser ein). Ich halte es mit Pindar. Ἄριστον μὲν ὕδωρ. Das Beste von allem ist das Wasser.

Kurt (aufgeregt). Soll das heißen, daß Sie sich von allen Illusionen des Lebens frei wissen oder doch frei halten wollen?

Olga (scharf akzentuiert). Das soll heißen, daß ich weder Ihre Illusionen, noch die Ihres Freundes zu teilen vermag. Ich berausche mich weder, wie Sie, Herr Doktor, an der Vergangenheit, an der lückenlosen Aufrollung der Urgeschichte des Menschengeschlechts, noch wie Herr Probst an der Gegenwart mit ihren erdrückend zahlreichen technischen Errungenschaften, sondern ich erspähe mit nüchternem Sinn die soziale Zukunft des Menschengeschlechts. Ihr Leben, Herr Doktor, heißt grammatisch ausgedrückt, Plusquamperfectum, das des Herrn Probst Praesens, das meinige Futurum.

Kurt (erregt aufspringend). Sie wollen der Zukunft leben und behaupten illusionslos, eine désillusionée zu sein? Ist dies nicht der höchste Grad von Illusionsfähigkeit? Glauben Sie, die Menschennatur mit Wasser revolutionieren zu können? Nach Ihrer eigenen Fassung des Lebensproblems stellen ja gerade Sie die Pyramidenspitze aller Illusionen dar! Es sei richtig, wie Sie in scharfgeschliffener Zuspitzung sagen, daß ich von der und für die Längstvergangenheit, Karl von der und für die Gegenwart leben. Aber wir stützen uns doch wenigstens auf Tatsachen, seien es längst vergangene oder gegenwärtig noch fortwirkende Tatsachen. Aber Ihr Lebensgebäude, dessen Fundamente in die Zukunft verlegt werden, schwebt ja ganz und gar in der Luft. Die Zeit der Propheten und Auguren, der Eingeweide-Weissagungen und Sterndeutekunst ist für immer vorbei. Heute wird nur noch in Meßbuden von kartenlegenden Zigeunerinnen oder Handlinien deutenden Schwindlerinnen die Zukunft geweissagt. Von Vergangenheit und Gegenwart wissen wir doch wenigstens etwas, von der Zukunft garnichts.

Olga (kühl). Nein, wissen können wir von der Zukunft nichts, aber tun können wir etwas für sie. Ueberhaupt wissen; ihr immer nur mit eurem ewigen Wissen! Vor lauter Wissen habt ihr das Können verlernt! Ihr verträumten Theoretiker seid flügellahm geworden; ihr habt eine nur rückwärts gebogene Phantasie. Ihr habt den Anker eures Lebensschiffs in das unergründlich tiefe Weltmeer der Längstvergangenheit versenkt, und darum könnt ihr keinen Ankergrund finden. Und ihr genußfrohen Gegenwartsmenschen (zu Karl gewendet) wollt nur erhaschen und erraffen, was

eure Gaumen letzt, was eure Sinne kitzelt. Euch heißt Leben: in vollen Zügen genießen, den Becher der Freude bis auf die Neige leeren, um, wenn der letzte Tropfen verjubelt ist, den leeren Becher in Scherben zu schlagen ... Nach uns die Sintflut ... Wir Zukunftsmenschen aber nennen leben: arbeiten, für die kommenden Geschlechter arbeiten. Wir wollen die Schäden der augenblicklichen gesellschaftlichen Lebensordnung mit Stumpf und Stiel ausmerzen; wir wollen nicht bloß wissen, sondern tun; wir wollen an die Stelle der innerlich verfaulten Gesellschaftsordnung einen neuen Lebensbaum pflanzen, unter dessen Schatten die kommenden Geschlechter glücklich und einträchtig leben und die Pflanzer dieses Baumes segnen werden.

Kurt. Sie umspannen demnach mit Ihrer Liebe, die Sie den vergangenen Geschlechtern, von denen Sie abstammen, versagen, und dem gegenwärtigen, mit dem Sie leben, verweigern, ungeborene Geschlechter, von denen Sie garnicht wissen können, ob sie die Opfer wert sind, die Sie ihnen bringen.

Olga. Wir werden diese kommenden Geschlechter durch unsere sozialen Einrichtungen so erziehen, daß sie der ihnen gewidmeten Liebe sich würdig erweisen werden.

Karl. Sie lieben also gewissermaßen a priori?

Olga. Jawohl, da mir nichts auf Erden liebenswert erscheint, muß ich wohl den Fonds von Liebe, der vielleicht in mir steckt, kapitalisieren und ihn den kommenden Geschlechtern mit reichlichem Zuschlag von Zins auf Zins vererben.

Kurt (spottend). Lachende Erben.

Olga (sehr ernst). Gewiß, lachende Erben, so wünsche ich sie mir. Mein Erbe soll der große Anonymus: Zukunftsmenschheit, werden.

Kurt (spottend). Wird denn in Ihrem Zukunftsstaate das Erbrecht respektiert werden?

Olga (mit leuchtendem Auge). Dieses Erbrecht, das ich im Auge habe, sicherlich.

Kurt. Und darf man wissen, worin sich dieses Ihr Erbrecht der Zukunft von unserm gegenwärtig geltenden unterscheiden wird?

Olga. Andeuten kann ich es Ihnen, ob Sie es aber mit Ihrem in vorsintflutlichem Denken steckengebliebenen inneren Menschen ganz erfassen werden, steht dahin.

Kurt (ironisch). Es kommt auf einen Versuch an. Ich werde frischen Spiritus auf mein für soziale Fragen etwas mangelhaft präpariertes, vielleicht gar eingerostetes Gehirn gießen (schenkt sich einen Kognak ein und trinkt). Inzwischen öffnen Sie die Schleusen Ihrer sintflutlichen — pardon . . . nachsintflutlichen Beredsamkeit.

Karl (ganz erschrocken). Aber Kurt, was ist das für ein Ton?

Olga. Bitte, bitte, nur keine beleidigende Rücksichtnahme auf das von vielen meiner Geschlechtsgenossinnen in Anspruch genommene fade Monopol der Unverletzlichkeit. Diese modernen Vestalinnen teilen mit den antiken zwar die Keuschheit nicht, wohl aber den Anspruch auf gesellschaftliche Distanz. Wir Frauen des Zukunftstypus fordern nicht bloß keine Separatrücksicht, sondern wir verschmähen sie als verletzendes Andeuten von Minderwertigkeit. Was wir verlangen, ist vielmehr volle Ebenbürtigkeit. Wenn wir mit euch wetteifern, so wollen wir kein einziges Point im Spiel des Lebens gegen euch voraushaben; wenn wir schon kämpfen, so soll es mit ganz gleichen Waffen geschehen.

Kurt (moquant). Ganz gleiche Waffen? Ich fürchte fast, wenn es sich um einen Redekampf zwischen den beiden Geschlechtern . . . auch in Ihrem geträumten Zukunftstyp . . . handeln wird, daß dann die Waffen niemals ganz gleich sein werden. Denn überall dort, wo die Fertigkeit der Zunge über den Sieg entscheidet, sind uns die Frauen — auch die des Zukunftstyp — um mehrere Points voraus.

Karl (ungeduldig). Dir jedenfalls und diese (auf Olga zeigend) vollends. Aber unterbrich doch Frau Heinzerling nicht fortwährend. (Zu Olga): Wollen Sie nicht die Gewogenheit haben, diesen Bärbeiß und Störenfried als nicht vorhanden anzusehen und mir anzudeuten, wie Sie sich das Erbrecht in der von Ihnen herbeigesehnten künftigen Gesellschaftsordnung denken?

Olga (mit Wärme). Mit anhören darf es der Herr Doktor immerhin. Vielleicht hat der frische Spiritusaufguß das politisch mumifizierte Gehirn etwas empfänglicher gemacht. Also nehmen Sie Ihre Lebensgeister etwas zusammen. (Dozierend): Wie wir das Leben überhaupt als Arbeit für die Zukunft auffassen, so sagen wir mit den Worten des Nazareners: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.

Kurt (erstaunt). So, steht das im Neuen Testament?

Karl (unwirsch). Aber Kurt, unterbrich doch nicht. Schlimm genug im übrigen, daß Frau Olga dir, dem strengen Kirchengläubigen, dem alles umso glaubhafter und sympathischer klingt, je älter sein Ursprung ist, erst die sozialen Schönheiten des Neuen Testaments aufschließen muß.

Kurt (zu Olga). Können Sie mir die betreffende Stelle im Neuen Testament genau bezeichnen?

Olga. Ist das nötig? Wozu diese pedantische wissenschaftliche Genauigkeit? Können Sie denn auch hier den Akademiker nicht ablegen? Die Religion Jesu ist ja schon von Hause aus eine Religion der „Armen". Die ersten Anhänger Jesu hießen Ebjoniten, d. h. Proletarier. Oder kennen Sie den Ausspruch Jesu nicht: „Verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und folge mir".

Kurt. Gewiß, das steht im Evangelium Markus (X, 21) und im Lukas (XVIII, 22).

Olga. Dann kennen Sie auch das Wort: „Selig ihr Armen, selig ihr jetzt Hungernden, ihr jetzt Weinenden, denn ihr werdet gesättigt werden, werdet lachen".

Kurt. Sicherlich.

Olga (immer eifriger). Nun wohl. Das ganze Neue Testament ist nur eine Transskription des einen Grundmotivs: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Unser künftiges Erbrecht wird unter Ueberspringung des harten, kalten, herzlosen römischen Rechtsbegriffs unmittelbar an den sanften Gemütston des Neuen Testaments anknüpfen. Auch wir werden das Eigentum heilighalten, aber wir verstehen darunter das genossenschaftlich erworbene oder doch wenigstens selbst erarbeitete. Gewiß, auch wir werden unseren Nachkommen das von uns mühsam Auferbaute überantworten, aber des Dichterworts eingedenk bleiben: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." Wer keinen anderen Rechtstitel aufzuweisen hat, als daß er sich die Mühe gegeben hat, geboren zu werden, der wird entrechtet, gesellschaftlich enterbt. In unserer Religion der Zukunft heißt das erste Gebot: Du sollst arbeiten! Trägheit ist die Erbsünde, Müßiggang das Erbübel des Menschengeschlechts. Schmarotzer, Tagediebe, Pflastertreter und Boulevardiers, Gigerl und Mädchenjäger, die werden in unserer künftigen Gesellschaftsordnung die Zuchthäuser füllen.

Karl. Mir wird angst und bange vor Ihrem Zukunftsstaat. Nach Ihren Schilderungen zu urteilen, sehen Sie in mir wohl einen künftigen Zuchthauskandidaten.

Olga. Täte ich das, so wäre ich in der Entwickelung meiner Ansichten zurückhaltender gewesen, nicht um Sie zu schonen — dazu hätte ich keinen Anlaß —, wohl aber um Ihnen nicht die unverdiente Ehre zu erweisen, über Lebensfragen mit uns zu verhandeln.

Karl. Ich danke Ihnen, daß Sie mich der Anhörung Ihres Lebensprogramms gewürdigt haben, kann mich aber der leisen Befürchtung nicht entschlagen, daß ich Ihnen bei der Schilderung des leibhaftigen Gottseibeiuns in Ihrem Zukunftsstaat zu Modell saß.

Olga. In einzelnen Ihrer Züge vielleicht, in allen sicherlich nicht, sonst säßen wir hier nicht beisammen. Ich gehöre vielmehr zu denjenigen wohlwollenden Freunden, von denen Sie vorhin Herrn von Knesebeck sagten, daß sie Ihnen zutrauten, nicht müßige Neugierde, sondern ernster Wissenschaftsdrang habe den Forschungsreisenden in Ihnen geweckt.

Karl. Um dieses Wohlwollen, für das ich Ihnen herzlich verbunden bin, seinem ganzen Gehalte nach auskosten zu können, ohne den versteckten ironischen Stachel mitzuempfinden, von welchem dieses Wohlwollen begleitet war, müßten Sie mir vollen Aufschluß darüber geben, was Sie unter dem Titel „Gegenwartsmensch" verstehen, mit dem mich zu belegen Sie die zweifelhafte Liebenswürdigkeit hatten.

Olga. Liebenswürdigkeit, mein verehrter Freund, werden Sie wohl oder übel anderwärts aufsuchen müssen. Bei mir sind Sie an die falsche Adresse geraten. Wenn Sie dagegen auf rücksichtslose Offenheit und unbeirrbare Wahrhaftigkeit des Urteils etwelchen Wert legen, und mich fragen, weshalb ich den Doktor da einen Vergangenheitsmenschen, ein lebendig gewordenes Plusquamperfectum, und Sie einen fanatischen Gegenwartsmenschen, ein zweibeiniges Praesens nenne, so werde ich Ihnen die Antwort nicht schuldig bleiben.

Kurt. Da bin ich doch sehr gespannt.

Karl. Ich bitte darum.

Olga. Sie, Herr Doktor, leben nur für die Vergangenheit. Alles an Ihnen ist Vergangenheit, genau wie Sie in Ihrer Wissenschaft dem vollen, warmen, mächtig pulsierenden Leben unseres Zeitalters ganz entrückt sind, um Ihre reichen Kräfte der Erforschung der

Urzeit, der Enthüllung der Urgeschichte des Menschengeschlechts rastlos zu widmen.

Kurt (mit voller Begeisterung). Gibt es denn etwas Schöneres in dieser innerlich zerrissenen, zerklüfteten Welt, inmitten dieser an sich und ihren Idealen irregewordenen Zeit, als sich in jene vorgeschichtliche Welt zurückzuflüchten, wo die Menschennatur noch unverfälscht und unverklügelt war, wo sie sich in ihrer ganzen göttlichen Einfalt offenbarte? Was muß das für ein Leben gewesen sein, da die Menschen noch naiv, unverdorben, unberührt vom Schmutz und Laster der Kultur selig dahinträumten?

Karl. Woher weißt du, daß der Höhlenmensch oder Pfahlbauer, daß die Menschen der Tertiärperiode oder Diluvialzeit, die Genossen des Rentiers und des Mammuts, die Geschlechter der älteren oder jüngeren Steinzeit, von dem unberührt geblieben sind, was du die Laster und den Schmutz der Kultur nennst?

Kurt. Aus Ihren primitiven Werkzeugen kann man auf die unverdorbene Einfalt ihrer ganzen Lebensführung zurückschließen.

Olga (triumphierend). Und dieser Schluß wird falsch sein. Sie selbst, Herr Doktor, haben in ihrem Werk „Forschungen zur Urgeschichte" festgestellt, daß der prähistorische Mensch verhältnismäßig größeren Luxus trieb, als der Kulturmensch. Schmuck und Zierrat sind bei Urvölkern älter, als Waffen und Geräte; kein Wilder erscheint ohne Körperschmuck. Der Naturmensch läßt sich tätowieren, unter unsäglichen Schmerzen mit bunten Kerben an Brust und Schultern Arabesken eingraben, Zähne ausschlagen, Finger abhacken, Lippen, Nase und Ohrlappen durchbohren, weil er das für einen Schmuck hält. Glauben Sie mir, lieber Doktor, Ihre Freunde, die Urmenschen, waren unvergleichlich eitler als wir. Wir schnüren uns allenfalls, wenn es die Mode so fordert, aber Zähne ausschlagen, Finger abhacken, bloß um uns auszuzeichnen — nein, das wird heute selbst die törichteste Modedame nicht mehr fertig bringen. (Begeistert): Das Leben opfern für eine große und heilige Sache, gewiß, mit Jubel, aber Zähne ausschlagen und Finger abhacken, pfui Teufel, niemals! Von Ihren Petrefakten und Mumien, lieber Doktor, kann man nur erfahren, was man längst wußte, daß Eitelkeit die Triebfeder alles menschlichen Handelns ist. Von meinem Zukunftsmenschen aber lernen wir arbeiten, Energie entfalten, einen neuen Menschentypus her-

anbilden. Soll das Leben einen erträglichen Sinn haben, so kann es nicht der sein, das Längstvermoderte zu erkennen, sondern offenbar nur der, das Ungeborene vorzubereiten.

Kurt (nachdenklich). Die urgeschichtliche Streitfrage möchte ich im Moment bei Seite schieben, um das festzuhalten, was Sie Leben nennen. Habe ich Sie richtig begriffen, so urteilen Sie wie folgt: Für mich bedeutet Leben Erkennen, für Karl genießen, für Sie selbst arbeiten.

Olga (belustigt). Schau, schau. Da kommt der Privatdozent zum Vorschein, da haben Sie die genauen Definitionen, die Rubriken. Wollen Sie es vielleicht auch noch in Paragraphen eingeschachtelt und eingekapselt haben?

Kurt. Nein, ich danke. Mein Wissensdurst ist für den Augenblick gestillt.

Karl. Aber ich muß gegen diese Einreihung in das von Ihnen aufgestellte Schema lebhafte Einsprache erheben. Soll das, was Sie Gegenwartsmensch nennen, heißen, daß Sie mich zu den leichtlebigen Prassern oder gar frivolen Lüstlingen werfen?

Olga (mit dem Finger schelmisch drohend). Ich könnte Ihnen antworten: „qui s'excuse s'accuse". Aber es hieße nicht Sie, nein, mich beleidigen, wollte ich den Gegenwartsmenschen so zeichnen, wie Sie ihn übertreibend geschildert haben. Denn Sie sind Gegenwartsmensch, und doch mein Freund, wie ich hoffe?

Karl. Ihr Freund unter allen Umständen, aber ob ich mich zu Ihren Gegenwartsmenschen bekenne, hängt ganz davon ab, was Sie darunter verstehen.

Olga. Es bedarf keiner besonderen Betonung, daß mein Schema, wie Sie es zu nennen belieben, nur von ernsten, reifen, reflektierenden Menschen gilt. Für Gesinnungslumpen und feile Wüstlinge ist in meinem Schema vorerst noch kein Platz reserviert — Leute, die moralisch von der Hand in den Mund leben, ohne Lebensinhalt, ohne Lebenszweck, ohne Lebensstil, kurz Menschen ohne alles Ideal, zählen garnicht mit, wenn es sich um ein Schema gehaltvoller Lebensführung handelt.

Karl (verlegen). Aber da diese Spezies doch nun einmal existiert, ja vielleicht zahlreicher ist, als Sie anzunehmen scheinen, müssen sie doch irgendwo, in irgend einer Rubrik untergebracht werden.

Olga. So nennen wir sie meinethalben im Gegensatz zu den Gegenwartsmenschen, die ich im Auge habe, Augenblicksmenschen.

Kurt (abweisend). Was ist das nun wieder für sophistische Unterscheidung?

Olga (trotzig). Durchaus kein Sophisma, gelehrter Meister. Ein Augenblicksmensch verhält sich zum Gegenwartsmenschen wie die verschwommene Momentphotographie eines Meßbuden-Photographen zu einem künstlerisch gerundeten Bildnis von Lenbach.

Karl. Wie soll ich das verstehen?

Olga. Sehr einfach. Der Augenblicksmensch, der keinen andern Lebensinhalt kennt, als jedem Genuß nachzujagen, den ihm der Tag beschert, jede Blume zu brechen, die er am Wegrand findet, jeden Tropfen zu leeren, den ihm der überschäumende Pokal des Lebens kredenzt, der läßt von seinem Dasein kein anderes Bild zurück, als die bekannten Momentphotographien der Meßbuden: verwaschen, verschwommen und nach kurzer Zeit ganz abgeblaßt. Oder kennen Sie den Kinematographen? So ungefähr spielt sich das Leben eines solchen Augenblicksmenschen ab. Bild folgt ungestüm auf Bild, Szene wild auf Szene, hastig, unruhig, zitternd, und ist die letzte Szene vorüber, dann hört man nur noch eine Weile unheimlich summen und surren, und was bleibt zurück? Auf der Leinwand eine kahle, fahle Fläche, und über dem Grabhügel eines solchen Lebenskinematographen, dem niemand eine heiße Träne nachweint, wölbt sich ein kalter Marmorstein.

Karl (ernst). Und doch nennen sich gerade diese Leute die Klugen, die Lebenskünstler, die alles aus dem Leben herauszuschlagen verstehen, was in ihm steckt, während sie die anderen mit überlegenem Spottlächeln Toren heißen und Narren schelten, weil sie, statt derb zuzupacken und das Leben handfest zu ergreifen, solange es noch da ist, ihre Zeit mit Grübeln vertrödeln, bis der Lebensfaden ihren Fingern ganz entgleitet.

Olga. Nicht Lebenskünstler — Lebenspfuscher sind sie, ein sinnstörender Druckfehler im Texte des Lebens! Was verstehen diese schwelgenden Schmarotzer vom Leben, von den raffinierten Schönheiten, die es in sich birgt, von den erlesenen Wonnen, welche Menschen von Stil aus diesem kurzen Dasein herauszudestillieren wissen? Ein Moment glücklich inspirierter Stimmung, ein einziger Einfall

von wirklich bestrickender geistiger Grazie wiegt ein ganzes Leben plumpen, täppischen Sinnenkitzels auf.

Karl. Sie haben uns zwar ein — nicht eben erbauliches — Konterfei des Augenblicksmenschen entworfen. Wie denken Sie sich nun — im Gegensatz zu diesem — den Gegenwartsmenschen?

Olga. Der Augenblicksmensch ist ein Parasit am Gesellschaftskörper, der mit Vorliebe sich dort einnistet, wo die Wunden dieses Körpers bloßliegen. Wo Sie ganzen Schwärmen solcher schmarotzenden Nachtvögel, solcher faulenzenden Mitesser begegnen, da können Sie sicher sein, daß die Gesellschaft an tausend Wunden blutet. Anzahl und Geltung dieser Augenblicksmenschen sind gleichsam das Barometer zur Feststellung der sittlichen Temperatur eines Gesellschaftszustandes.

Karl. Und der Gegenwartsmensch?

Olga. Das ist der Typus des gesättigten Kulturmenschen. Er hat ein Ideal, aber ein verwirklichtes. Dampfschiffe und Eisenbahnen, Telegraphen und Telephone, blühender Handel und beschäftigte Industrien — darin erschöpft sich für ihn aller Sinn des Lebens. Und ist vollends das Flugproblem gelöst, dann ist das Eldorado auf Erden fertig. Die technische Kultur ist ihm alles, die ästhetische, soziale oder sittliche Kultur gelten ihm wenig oder nichts.

Karl. Ist es denn kein beglückender Anblick? Diese surrenden Maschinen, die rauchenden Schlote, das geschäftige Getriebe auf Märkten, Plätzen und Bahnhöfen, das Gewühl und Getümmel hin und herschiebender, drängender Menschenmassen?

Olga. Verdrängender, wollten Sie wohl sagen.

Karl. Meinetwegen auch verdrängender. Das ist im Kampf ums Dasein nicht zu umgehen. Hammer oder Amboß. Ohne Ellbogen-Kampf kein Leben. Stößt man nicht, so wird man gestoßen. Kommt man aber obenauf, da gewinnt das Leben einen ganz anderen Aspekt. Sehen Sie sich nur ein mit allen technischen Errungenschaften unserer Zeit ausgestattetes modernes Heim an, wie behaglich, wie geschmackvoll, wie raffiniert ist da alles zur Erhöhung des Lebensgefühls eingerichtet.

Olga. Bravo, bravissimo! Jetzt haben Sie, ohne es zu wollen, den Gegenwartsmenschen Zug für Zug abkonterfeit. Ihr Dithyrambus auf Luxus und Komfort, auf Sicherheit und Behagen ist gerade-

zu ein Lenbachsches Portrait des Gegenwartsmenschen.

Karl. Aber warum den Luxus schmähen, liebe Frau Olga? Heißt es nicht schon in der Bibel: Von Brot allein kann der Mensch nicht leben?

Olga (lebhaft). Ohne Brot aber noch viel weniger. Sie freilich hungert nicht, deshalb bestreiten Sie, daß es so etwas wie Hunger gibt. Die Gegenwartsmenschen stimmen Loblieder an auf die Segnungen der technischen Kultur, die ihnen allerdings rückhaltslos zugute gekommen sind. Die tiefen Schatten, welche die Sonne Kultur wirft, sehen Sie nicht, wollen Sie nicht sehen! Die Gegenwartsmenschen sind für die tieferen Fragen unserer Kultur unempfänglich, sie sind sittlich farbenblind!

Kurt (ironisch). Und Sie Zukunftsmenschen? Sie wollen eine Art von Blindeninstitut gegen sittliche Farbenblindheit errichten. Sie wollen der in technische Kultur versunkenen Gegenwart gleichsam moralisch den Staar stechen. Welch utopistisches Unterfangen! Gerade, weil ich an dem Gegenwartsmenschen zweifle, an Ihrem Zukunftsmenschen aber verzweifle, flüchte ich mich zu den unentweihten Stätten der Vergangenheitsmenschheit zurück. Dort genieße ich die beschauliche Ruhe vornehmer Unberührtheit. Versenke ich mich in die Urzeiten des Menschengeschlechts, so überhöre ich das widerwärtige Gepfeife und Gesurre der Maschinen, die es unserem Karl angetan haben, aber auch das mir noch widerwärtigere revolutionäre Gesumme und malkontente Gebrumme niemals zu befriedigender Massen.

Olga. Nur keine nervöse Diskussion! Wenn wir uns auch nicht gegenseitig überzeugen können, so wollen wir doch wenigstens versuchen, uns zu verstehen.

Kurt. Ich kann es nun einmal nicht überwinden, daß die Masse obenauf kommt!

Olga. Was Sie Masse nennen, heiße ich Volk.

Kurt. Gleichviel — auf den Namen kommt es nicht an. Die Masse ist ein leerer, toter Begriff, sie ist namenlos, unpersönlich, und deshalb für mich unfaßbar.

Olga. Und doch sprechen auch Sie in ihren feierlichen akademischen Reden mit Vorliebe, ja mit Stolz von deutschem Volksgeist, von Nationaltugenden, von germanischen Stammesvorzügen, von der teutonischen Volksseele; — lauter unpersönliche Kollektiva!

Karl (zu Kurt). Gib Dir keine Mühe. Das letzte Wort wirst du in diesem Redeturnier doch nicht behalten. Strecke die Waffen. Ich, der Unparteiische, der Gegenwartsmensch, der in der Mitte zwischen euch beiden steht, erkläre dich für besiegt.

Kurt (lächelnd). Für geschlagen, aber noch lange nicht für besiegt. Die Tiefquart, die Sie (zu Olga gewendet) mir versetzen wollten, wird dankend quittiert. Beim nächsten Waffengang hoffe ich die Scharte auszuwetzen.

Olga (heiter). Vorläufig aber Waffenstillstand. (Beiden die Hände schüttelnd). Ich denke, wir haben uns verstanden. Unsere Gegensätze sind nicht ausgeglichen, aber doch zum mindesten mit Klarheit zum Vorschein getreten, und das ist der Beginn gegenseitigen Verständnisses. Wir alle wollen unserem Leben einen Inhalt geben, wir wollen es regulieren, wie einen Wildbach etwa; nur verfolgen wir dabei verschiedene Methoden. Sie, Herr Doktor, untersuchen den Ursprung des Quellgebiets, ohne den weiteren Lauf des Wildbachs zu verfolgen; Sie Herr Probst, suchen sich eine recht bequeme, seichte, ganz ungefährliche Stelle des Wildbachs aus, wo sich behaglich plätschern und idyllisch hausen läßt; mag auch das Nachbargebiet von den peitschenden Wogen des Sturzbachs überflutet werden, wenn nur Ihr geborgenes Heim von der Ueberschwemmung verschont bleibt. Wir aber regulieren den ganzen Wildbach, wir schaffen ihm durch Aufschüttungen und Nivellierungen ein regelrechtes Strombett und verfolgen seinen Lauf, bis er in sein natürliches großes Flußgebiet einmündet.

Kurt (reicht ihr die Hand). Also für heute Waffenstillstand.

Olga. So ists recht! (Erhebt das mit Wasser gefüllte Glas). Ein Pereat allen sauertöpfischen, vergrämten, todessüchtigen Philosophastern, die uns um die schönste aller Illusionen, um das Leben, betrügen wollen.

X.

Illusionen.

„Alles ist eitel" lautet jener stechende Weisheitsspruch, den der Ecclesiast (Das Buch Koheleth) dem Typus aller morgenländischen Großen, dem König Salomo, in den Mund legt. Wenn wir der Frage nach Wesen und Wert von Illusionen auf den Grund gehen wollen, scheint uns die philologisch-historische Frage, ob der sagenumrankte, von der mythendichtenden Volksphantasie auf den Weisheitsthron gehobene König der Juden jenen skeptisch-pessimistischen Ausspruch nicht sicher oder sicher nicht getan habe, von nur geringem Belang. Der Umstand allein, daß der Ecclesiast diesem verzogenen Liebling der Grazien, dem die Tradition neben einzelnen Psalmen gar noch das „Hohe Lied" zutraut, den Kernspruch „Alles ist eitel" als Endsumme seiner großen Lebensbilanz anzudichten wagt, ist ein bezeichnender Beleg dafür, mit welchen Augen der Dichterphilosoph, dem wir diese Sammlung von pessimistischen Merksprüchen danken, dieses vorbildlichste Leben der orientalischen Antike gesehen hat. Der Schalk glaubte, den größten pessimistischen Trumpf damit auszuspielen, daß er das Thema seiner Dichtung — „Alles ist trügerisch, Alles nur Illusion" — dem Typus üppiger Sinnesfreudigkeit, dem vielgepriesenen Lebenskünstler Salomo, der den goldenen Pokal der Daseinslust mit virtuosem Behagen Tropfen für Tropfen geschlürft hat, auf die verwöhnte Zunge legte.

Gewisse Dichterphilosophen haben Prophetenaugen; sie besitzen eine wunderbare Witterung für das Kommende. Was nach dem Ecclesiasten der König nur gesagt haben könnte, das hat der römische Kaiser Marc Aurel später wirklich gesagt. In jenen „Selbstgesprächen", welche der kaiserliche Philosoph mitten im Feldlager

aufgezeichnet, kehrt wie ein ewiger Refrain der bittere Extrakt seiner großen Welt- und Lebenserfahrung wieder, den er in die Worte gepreßt hat: πᾶν ὑπόληψις, alles ist willkürliche Annahme, alles ist Einbildung und Illusion. Eitel und flüchtig ist das irdische Dasein, wertlos jeder äußere Tand; das Leben selbst ist nur eine Illusion. (ὁ βίος ὑπόληψις).

Der orientalische Despot und der römische Imperator, diese beiden Philosophen auf dem Throne, jener ein Vorbild von sprichwörtlicher Lebensklugheit und glanzvoller Machtentfaltung, dieser ein Prototyp von weichseliger Milde und gesinnungsadeligem Hochsinn, fassen also den Niederschlag ihrer Lebensarbeit, gleichsam den Succus ihres ganzen Daseins, gleicherweise in die lapidaren Worte von zermalmender Wucht zusammen: Alles ist Illusion. — Doch hören wir, um das Triumvirat der ethischen Skeptiker voll zu machen, neben dieser Weisheit der Könige noch einen König der Weisheit: Alexander v. Humboldt. Dieser Fürst im Weltreich der Wissenschaften drückt in seinen Memoiren die Quintessenz seiner umfassenden Lebenserfahrung mit verzweiflungsvollem Worte wie folgt aus: Das Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind? Aber alles ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein.

Das ist das letzte Wort eines Mannes, der sich aller Illusionen endgültig und gründlich entschlagen hat. So spricht nur ein „Desillusioné", dessen Schifflein an der Brandung des Lebens ganz zerschellt ist. Der kühne Welteroberer, der sich nach und nach alle Provinzen des Wissens untertan gemacht hat, schließt die Rechnung mit trostlosen Minusziffern ab und bekennt an seinem Lebensabend mit geradezu faustischem Ungestüm, er kenne jetzt alles und wisse gar nichts. Die Lebensenergie ist in solchen Naturen völlig erloschen, der Wille zur Macht erstorben, der Trieb zur Erkenntnis verdorrt — der Krater ist ausgebrannt. Hohl ist ihnen der Sinn der Welt; das Dasein — eine taube Nuß. Und so tönt uns denn mit unheimlichem Echoklang das Totenglöcklein des Menschengeschlechts gerade von seinen höchsten Spitzen entgegen: drei der königlichsten Geister aller Völker und

Zeiten, welche Macht und Glanz wie selten einer gekannt oder wie Salomo Frauenschönheit bis zur Neige genossen und Kriegsruhm geerntet — jene Männer also, welche Seelennadel und Gesinnungsnobleſſe, Weisheit und Wissen endlich in vorbildlichster Vollendung in sich zur Darstellung gebracht haben: sie vereinigen sich zum Chor und bringen jenen Trauermarsch des Menschengeschlechts zu Gehör, dessen ständiger Refrain lautet: Eitel ist das Leben — alles ist Illusion!

Auf diesen Grundton sind nun die meisten pessimistischen Tiraden der Weltschmerzler gestimmt. Jene grundsätzlichen Schwarzseher, welche ihre eigenen neurasthenischen Verstimmungen und melancholischen Anwandlungen, ihre kleinen Mucken und großen Grillen so gern generalisieren und den Siegelabdruck ihrer krankhaften Persönlichkeit gleich zum Weltprinzip umstempeln möchten, berufen sich mit Vorliebe auf die drei genannten großen Genien, die „Leuchttürme der Menschheit", wie Hegel die großen Männer einmal glücklich benennt. Gerade die erlauchtesten Geister, so argumentieren sie, zerreiben das Leben am rückhaltlosesten zur Illusion. Leopardi, Shelley, Byron und Heine haben diese Seufzertöne des Menschengeschlechtes poetisch verklärt und in Schöpfungen von ewiger Schönheit verherrlicht. Indes hat schon der Dalai-Lama des Pessimismus, Schopenhauer, das Gewicht gerade dieses für seine Weltanschauung so günstigen Arguments erheblich abgeschwächt. Der Kultus des Genies, den die Romantiker auf die äußerste Spitze treiben, hat ja in Schopenhauer, dem Romantiker des Voluntarismus, einen Fürsprech von hinreißender Beredsamkeit gefunden. Ihm sind die Genies „die wahrhaft Edlen, die Noblesse der Welt. Die anderen sind Leibeigene, glebae adscripti". In diesem Geniekultus Schopenhauer's wurzelt, wie nebenbei bemerkt werden mag, die Heroen-Verehrung bei Carlyle und Emerson, sowie die Uebermenschen-Vergötterung in der Philosophie Nietzsche's. Aber gerade Schopenhauer hat, lange vor Lombroso, die fatale Nachbarschaft von Genie und Wahnsinn nicht blos herausgefühlt, sondern mit dürren Worten ausgesprochen: „Das Genie wohnt nur ein Stockwerk höher als der Wahnsinn". (Parerga II, § 37). Und in einem seiner funkelnden Aperçus vergleicht er das geistige Umflortsein, die häufig hervortretende Melancholie der Genien des Menschengeschlechts mit den Bergesriesen: auch die Spitze des Mont-Blanc sei meist in Nebel gehüllt. Aber wenn bisweilen, zu-

mal früh morgens, sagt Schopenhauer, der Wolkenschleier reißt und nun der Berg, vom Sonnenlichte rot, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken auf Chamounix herabsieht, dann ist es ein Anblick, bei welchem jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die nur ihm mögliche, aus der vollkommenen Objektivität des Geistes entspringende, eigentümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Ein solches Aufblitzen des melancholischen Genies, das sich mit Vorliebe in Monologen ergeht und zu seinem Interlokutor, nach einem andern Worte Schopenhauer's, meist nur spricht „wie das Kind zur Puppe", schildert uns Eckermann in seiner Aufzeichnung vom Sonntag, den 12. Mai 1824. Im Anblick der untergehenden Sonne stand Göthe, eine Weile in Gedanken verloren, und sprach zu Eckermann die Worte eines Alten.

„Untergehend sogar ists immer dieselbige Sonne." Wenn einer fünfundsiebzig Jahre alt ist, fuhr Goethe darauf mit großer Heiterkeit fort, kann es nicht fehlen, daß er mitunter an den Tod denke. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Ueberzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, er ist ein fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, er ist der Sonne ähnlich, die bloß unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet.

Wäre statt des alten Eckermann der damals noch jugendliche Schopenhauer Goethe's Begleiter und Zeuge dieser denkwürdigen Worte gewesen, so würde er vermutlich zwischen den Zähnen gemurmelt haben: „In Goethe offenbart sich der Wille zur Illusion.". Denn in Schopenhauer's Augen war ja die Welt der Vorstellung eitel Schaum und Schein. Der „Schleier der Maja" verhüllt uns, wie die indische Legende will, das wahre Antlitz der Welt. Der bunte Flimmer der Erscheinungen, die uns eine farbenglühende, töneberauschende, duftgesättigte Welt vorgaukeln, zerflattert in ein Nebelmeer und löst sich in eine „Illusion der Individuation" auf, sobald man einen Blick hinter die Kulissen jener Pfuscharbeit von Tragödie getan hat, die sich Welt nennt. Das menschliche Denken, das sich auf den Krücken von Raum und Zeit, diesen „Illusionen der Individuation", mühsam hinschleppt und sich der aus „vierfachen Wurzeln" gezogenen Stelzen

der Kauſalität bedienen muß, um zur Not aufrechtſtehen und hinter dem Willen, dem wahren Weſen der Dinge, bedientenhaft einhertrippeln zu können, fälſcht dieſes Weſen. Hinter dem Schleier der Maja, hinter der Vielheit und Mannigfaltigkeit, hinter der Illuſion der Erſcheinungswelt verbirgt ſich eben des „Pudels Kern", der Weltwille, der Wille zum Leben. Der indiſche Fakir, die Büßer am Ganges, welche die Flucht ins Nichts, das Aufgehen in Nirwana vollzogen haben, zerreißen den Schleier der Maja.

Oder wie Rouſſeau, der Urahne der Romantik, der geiſtige Großvater Schopenhauer's und Urgroßvater Nietzſche's, ſich im „Emile" ausdrückt: „Der unfreie Kulturmenſch, der durch Einbildungskraft und Reflexion die Ganzheit des urſprünglichen Inſtinktmenſchen in ſich gebrochen hat, lebt nur noch in „Illuſionen und Verblendung."

In der Denunziation der Welt des Bewußtſeins als „Illuſion und Verblendung", die niemand mit ſo ſchneidender Schärfe herausgearbeitet hat, wie Rouſſeau, liegt die Revolte des Gefühls gegen den Intellekt, die Palaſtrevolution der Romantik gegen die Aufklärung beſchloſſen.

Ihren kühnſten, zugleich aber kraſſeſten Ausdruck findet dieſe Empörung der Gefühlswelt gegen die Gedankenwelt im „Discours sur l'inégalité", wo Rouſſeau der Illuſionswelt des Bewußtſeins die Worte entgegenſchleudert: „Ich wage beinah zu behaupten, daß der Zuſtand der Reflexion gegen die Natur ſtreitet, und daß ein Menſch, welcher denkt (qui médite), ein entartetes Tier iſt". In dieſem vehementen Proteſt der Gefühle gegen den einſeitigen Kultus des Verſtandes, den Rationaliſten und Aufklärer bis zum Götzendienſt geſteigert hatten, liegen die tiefſten Wurzeln der von Rouſſeau ausgehenden und bis auf Nietzſche reichenden romantiſchen Bewegung verborgen. Die Romantik iſt gleichſam die Kontre-Revolution gegen den Intellektualismus, die Reſtauration der für primär ausgegebenen Gefühle gegen den nur als ſekundär erklärten Verſtand. Freilich waren die Engländer (Shaftesbury, Hutcheſon, Hume, Smith) in dieſer Voranſtellung der Gefühle, die neuerdings in der Schule Ribot's wieder warme Vertretung findet, Rouſſeau vorangegangen. Aber das erlöſende Wort, die bannende Formel, die ſchlagkräftige Parole hat erſt Rouſſeau gefunden, und eben damit ſeinem Zeitalter die Zunge gelöſt. Die Welt der Erſcheinungen, die Gebilde des Ver-

standes, die Erzeugnisse der Reflexion entpuppen sich dem Romantiker Rousseau als eitel Illusionen. Und mit der ganzen Geschliffenheit seines antithesenreichen Stils stellt er das Gefühl als das Ursprüngliche, Einfache, Freie und Ganze dem diskursiven Verstande, der Reflexion als Abgeleiteten, Geteilten, Gebrochenen und Abhängigen gegenüber. Das Gefühl lehrt uns das Absolute, der Intellekt nur die relative Wirklichkeit kennen: dort Natur, hier Kultur; dort Land, hier Stadt; dort ein ungeteiltes Ganzes, hier nur ein jämmerlicher Bruch; dort Genie, hier Talent; dort Schlichtheit, Einfachheit und Naivetät, hier Verkünstelung, Verschränkung und Spitzfindigkeit; dort Sorglosigkeit und Bedürfnislosigkeit des Landlebens, hier gebundenes, durch Sitte und Recht, Moral und Konvention, Takt und Legalität beengtes und eingeschnürtes städtisches Luxusleben; dort Freiheit und Gleichheit, hier Reglementierung, Klassenschichtung, Disziplinierung; dort schöpferische Erfindung, hier technische Mache; dort spricht der unverfälschte Naturlaut des Volkes, hier nur der schrille Mißklang kühler Verstandskultur phrasendrechselnder Gelehrten! Dort also wahre, tiefe und letzte Wirklichkeit, hier nur Illusion. Das letzte Wort Rousseau's ist das neutestamentliche: πτωχοὶ τῷ πνεύματι, „selig sind die arm an Geist!"

Die gedachte Welt als Illusion war übrigens schon längst Lieblingsgedanke von Dichtern und Denkern. Hatte Descartes schon in der ersten „Méditation" die Möglichkeit diskutiert, das ganze Leben sei vielleicht nur ein verlängerter Traum, so meint Fénélon geradezu: Tous ces êtres peuvent avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul". Der Dichterphilosoph Platon stand diesem Gedankengang nicht ganz fern. Calderon gestaltete ihn dramatisch aus im „Leben ein Traum", und Grillparzer in der Umkehrung „Der Traum ein Leben". Und dieser dichterischen Verarbeitung des Gedankens tritt Schopenhauer mit der Bemerkung bei, es sei den Dichtern zuzugeben, „daß das Leben ein langer Traum sei". Dieser Traum unterscheide sich vom kurzen nächtlichen Traum nur dadurch, daß er, gemäß dem Satz des Grundes, in sich durchgängigen Zusammenhang hat. Das Leben und die Träume, heißt es, sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wenn aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit

gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort, ein Blatt auf; oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus einem und demselben Buche.

Und so können wir denn der illusionistischen Trias: Salomo, Marc Aurel und Alexander v. Humboldt, welche dem Satze „Alles ist Illusion" eine ethisch-pessimistische Wendung gegeben haben, den Dreibund der Romantiker: Rousseau, Schopenhauer und Nietzsche, an die Seite stellen, welche diesen Satz in eine erkenntnistheoretisch-skeptische Beleuchtung gerückt haben.

Hält Rousseau den Kulturmenschen, der, statt dem ursprünglichen Gefühl und Instinkt zu gehorchen, der abgeleiteten Reflexion nachhängt, für ein entartetes Tier, und findet Schopenhauer den Menschen überhaupt, so lange er in der Illusion der Individuation befangen bleibt, voller Wahn und Traumgebilde, so rückt der Spätromantiker Nietzsche, wie es so seine Art ist, mit dem schwersten Geschütz heraus: der Geist ist ihm nur Verfallssymptom und Entartungsform des Menschengeschlechtes. „Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes." Hier sind wir auf dem Höhepunkt der Romantik angelangt. Der Geist begeht Selbstmord.

Mathematisch-logisches Denken, das von den Aufklärern als einziges Kriterium der Wahrheit und als uneinnehmbares Bollwerk der Erkenntnissicherheit und Urteilszuversicht hingestellt wurde, wird in Acht und Bann getan, als bloße Illusion denunziert. Die Festungsmauern des Intellekts werden geschleift. Die Gefühle werden Meister. Geist schwächt, verweichlicht, entnervt. Gefühle machen stark, kräftig, männlich. Instinkte werden Trumpf. „Instinkt ist alles", heißt es bei Nietzsche. Rousseau verklärt die „himmlische majestätische" der Einfachheit des „primitiven" Zustandes, wo das Lebensgefühl den ganzen Menschen ausfüllte. Sein Ideal ist der „Wilde". Schopenhauer modelt den Kritizismus Kant's durch Mitaufnahme der indischen Lehre von „Sansara" und „Nirwana" dahin um, die Welt der Erscheinungen, wie sie sich unserem Verstande in Raum, Zeit und Kausalität präsentiert, sei bloßes „Gehirnphänomen", ein durch den Schleier vorgezaubertes Trugbild, anders ausgedrückt: eine Illusion. Begnadete Naturen, religiöse Genies durchschauen diese Illusion, entschlagen sich des Geistes und versenken sich durch Ertötung aller fleisch-

lichen Lüste und Niederzwingung des Lebenswillens in das selige Nichts-Nirwana. Sein Ideal ist also der „Heilige". Nietzsche endlich berauscht sich an blühender Leiblichkeit. Ihm ist, wie Rousseau, „Glück gleich Instinkt". „Geist ist Dekadenz". Kraft, Leben, Stärke, Härte, Grausamkeit ist Herrenrecht. Wollust heißt „faire le mal pour le plaisir de le faire". Die große Festfreude des Uebermenschen manifestiert sich im Willen zur Macht. „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung ...", denn „Leiden sehen tut wohl, Leiden machen noch wohler". Die Lebenskraft zeigt sich ungeteilt in jenen „Raubmenschen", die noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Machtbegierden sind, während die meisten Kulturvölker, welche Kunst und Wissenschaft erzeugen, die „letzte Lebenskraft in Feuerwerken von Geist und Verderbnis verflackern". Ist Rousseau's Ideal der „Wilde", das Schopenhauer's der „Heilige", so ist der Uebermensch Nietzsche's der „Held", „das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie". Gemeinsam ist allen diesen Romantikern die Verachtung des Geistes, die abschätzige Wertung der Reflexion. Ironie und Ich-Wahn, diese zwei wichtigsten Bestandteile der deutschen Romantik, haben zur Voraussetzung, daß diskursives Denken in die Irre führe, jedenfalls das „Gemüt" unbefriedigt lasse, weil es in gar zu enge Grenzen gebannt sei. Der uralte Prozeß der Mystik gegen die Logik, der Macht der Finsternis gegen das Licht des Tages, der Zwitternaturen gegen Vollgeister, des Chaos gegen den Kosmos, des Ahriman gegen Ormuzd, der Dissonanz gegen Harmonie kommt hier wieder einmal zu leidenschaftlich erregtem Ausbruch. Die alten Gegner platzen mit wilder Kampfesgier aufeinander los, daß es nur so Funken sprüht. Und dabei bedienen sich die Romantiker des beliebten prozessualischen Truks, den Gegner durch Denunziation verächtlich zu machen. Die Verächter des Lebens, die Pessimisten, glauben, ihren Erbfeind, das Leben, dann am empfindlichsten zu verunglimpfen, wenn sie ihm schimpfend zurufen: „Das Leben ist eine Illusion", und die Gegner des Denkens, die Romantiker, verfolgen ihren perennierenden Widerpart, den Intellekt, mit dem vernichtenden Spottruf: „Das Denken ist eine Illusion!"

Die Gegenpartei der Intellektualisten und Optimisten — Spinoza, Leibniz, Hegel — wird den Romantikern zunächst den Selbstwider-

spruch vorrücken, in den sie sich unausweichlich verstricken müssen, sofern sie das Leben verneinen und doch leben, ferner das Denken verneinen und doch denken. Ihr dreht euch im Kreise. Um das Leben verneinen zu können, müßt ihr zuvor leben, zumal, nach einem Ausspruch Epikur's, Leben und Tod nie zusammenkommen, und um das Denken verneinen zu können, müßt ihr vorerst denken. Nur durch einen Denkakt könnt ihr das Denken verneinen. Eure Denunziation: „Alles ist Illusion", erinnert an die verbrauchte Taktik des ertappten Taschendiebes, der auf seiner Flucht der planlos verfolgenden Menge die irreführenden Worte zuruft: „Haltet den Dieb!" Da die Romantiker fürchten, man könnte ihre Visionen und Träumereien, ihre Phantasmagorien und Halluzinationen, ihre bis ins Mark ungesunden, neurasthenischen Verstimmungen entspringenden Wehklagen, endlich ihre, die eigenen, verbissenen Eigenbrödeleien einseitig und willkürlich zum Weltprinzip umwertenden Symptom-Philosopheme als eitel Illusionen verschreien, spielen sie das Präveniere und werfen ihren Gegnern Illusionismus vor. Sie erreichen damit wenigstens, daß man die naheliegende Retourkutsche verschmäht und den Kampf unter dem Stichwort des Illusionismus aufnimmt. Zugegeben, wir Intellektualisten seien Illusionäre. Ihr habt uns diesen Unnamen in der Absicht angeheftet, uns damit als Träumer mit erkrankten Instinkten bloßzustellen. Aber Geuse und Sansculotte waren von Haus aus ebenfalls Schimpfnamen, die sich in dem Augenblick in Ehrentitel verwandelten, als ihre Träger sieghaft wurden. Ihr wollt Leben und Denken dadurch herabsetzen, daß Ihr sie als Illusionen in Verruf bringt; wir werden umgekehrt die Illusionen in solche Ehren einsetzen, daß es für das Leben wie für das Denken kein Schimpf mehr, sondern im Gegenteil hohe Auszeichnung wird, Illusion zu sein, und wenn Ihr es durchaus so haben wollt, auch so zu heißen.

Doch befragen wir zuvörderst die Psychologen, was eigentlich eine Illusion ist. Ein englischer Psychologe, James Sully, hat in einer Monographie, „Illusions, a psychological study", London, 1881, das psychologische Phänomen der Illusion, welches Esquirol schon 1838 behandelt hatte, sorgfältig untersucht. Die Illusionen gehen durchweg von einem äußeren Sinneneindruck aus, und es „handelt sich bei der Illusion stets um eine Assimilation" (Wundt, Physiologische Psychologie", II., 4, 532). Die normalen äußeren Sinnes-

reize sind die Erreger von Illusionen. Die Intensität der Sinnesreize wird durch die Illusion teilweise verstärkt, anderenteils direkt verändert. Da Wundt den Standpunkt der voluntaristischen Psychologie vertritt, wollen wir noch die Definition eines intellektualistisch gerichteten Psychologen anfügen: „Unter Illusionen versteht man solche Sinnesempfindungen, für welche zwar ein äußerer Reiz existiert, welche aber qualitativ diesem äußeren Reiz gar nicht entsprechen". (Ziehen.)

Der Sprachgebrauch freilich kümmert sich wenig um die Definition der Psychologen. Bezeichnend dafür ist die entscheidende Rolle des Wortes „Illusion" in der „Philosophie des Unbewußten" Eduard v. Hartmann's. Hartmann untersucht die drei Stadien der Illusion, das Glück im Diesseits, die Hoffnung auf ein „Jenseits", und die Vertröstung auf den Kulturfortschritt, welche Stadien der Jugend, dem Mannes- und dem Greisenalter entsprechen, und gelangt zu dem vernichtenden Resultat, „daß man wie Koheleth einsieht: Alles ist ganz eitel, das heißt illusorisch, nichtig". Hier haben wir jene Wortbedeutung von Illusion vor uns, auf die es uns ankommt. Uns interessiert an dieser Stelle nicht die Illusion als pathologische Erscheinung, als Störung des seelischen Gleichgewichtes, wie sie von den Psychologen im Verhältnis zur Halluzination analysiert wird, sondern der Gefühlswert des Wortes „Illusion", wie er etwa in Hartmann's drei Stadien der Illusion zu Tage tritt. Hier werden die am höchsten gewerteten Güter des Lebens, wie Jugend, Gesundheit, Freiheit, Liebe, Freundschaft, Familienglück, Ehre, Ruhm und religiöse Erbauung erbarmungslos als leere Illusionen enthüllt. Illusorisch und nichtig sind bei Hartmann Synonyme[1]). Hier ist nun der Punkt, bei dem wir einsetzen möchten.

Wenn wir hier nämlich für das Recht der Illusion eine Lanze einlegen, so geschieht dies mit dem vollen Bewußtsein, an der Ehrenrettung eines zu Unrecht deklassierten und zu ewiger Verdammnis verurteilten Wortes, beziehungsweise Begriffes, an unserem Teil redlich mitarbeiten zu wollen. Weit entfernt, einen Unnamen darin zu sehen, wie die wegwerfende Handhabung der üblich gewordenen pessimisti-

[1]) Ed. von Hartmann hat sich vom trostlosen Pessimismus seines Erstlingswerkes allmählich losgerungen. Seine jüngste Abhandlung „über den Wert der Welt" (Monatsschrift Deutschland 1903, März-April) zeigt die seelische Gesundung v. Hartmanns.

schen Wendung „Alles ist Illusion" andeutet, wollen wir hier versuchen, den landläufigen, marktgängigen Gefühlswert des Wortes „Illusion" umzuwerten. An die Stelle der übertreibenden Generalisierung „Alles ist Illusion" setzen wir die Umkehrung des Satzes und wagen die entgegengesetzte Uebertreibung: „Illusion ist Alles".

Wir fühlen das Schwergewicht dieser Behauptung und scheuen das Onus probandi nicht. Wir gehen zunächst von der sich Jedem von uns täglich aufdrängenden Beobachtung aus, daß die gründlich Verekelten, die radikal Enttäuschten, in ihrem Lebenswillen Gebrochenen und innerlich Entgleisten, kurz die illusionslosen Roués und Blasierten so ziemlich das Bejammernswerteste darstellen, was auf unserem Planeten noch kreucht und fleucht. Illusionslosigkeit ist gleichsam seelische Mistelsucht. Wer von diesem bösesten aller Leiden, die einen sonst gesunden Körper treffen können, heimgesucht wird, ist ein „armer Heinrich" im Aesthetischen. Ohne kirchlichen oder gesellschaftlichen Bann, wird ein „Desillusioné" von allen Gesunden mit dem unfehlbaren Instinkt der Selbsterhaltung gemieden, und dies mit Recht, denn Blasiertheit wirkt depressiv; sie steckt an. Sie schwängert die Atmosphäre mit mörderischen Bazillen. Mag „Hoffen und Harren" manchen zum „Narren" machen, so möchte man doch hundertmal lieber Narr sein, als aufgeblasener Geck. Jede Illusion ist willkommener, wertvoller, weil lebenfördernder, als gar keine. Ein Mensch ohne alle Illusion ist wie der Mann ohne Schatten — ein Peter Schlemihl. Illusionen sind die notwendigen Schatten der Tageshelle des Bewußtseins. Mag man einen Phantasten und Illusionär, der die bewegten Flügel von Windmühlen für geschwungene Schwerter von Riesen hält oder hinter den aufgewirbelten Staubwolken statt der Schafherde ein Kriegsheer erwartet, als Don Quixote verlachen. Tausendmal lieber Don Quixote als Peter Schlemihl! Gewiß ist es für den einzelnen ebenso fatal Grillen zu fangen, wie Phantomen nachzujagen, und deshalb wird die moralische Juste-Milieutheorie des Aristoteles, nach welcher jede Tugend in der genau abgepaßten Mitte zwischen zwei Fehlern liegt, auch hier das Richtige treffen. Wie Bescheidenheit etwa in der Mitte liegt zwischen Demut und Hochmut, oder Stolz etwa das Mittelglied bildet zwischen Selbstverachtung und Anmaßung, so dürfte auch der „goldene Schnitt" zwischen Illusions-

losigkeit und Phantasterei die glücklichste Zusammensetzung eines Menschen sein. Da jede Tugend nun einmal ihre Karikatur hat, so daß sich Sparsamkeit zum Geiz, Selbstgefühl zur Prahlerei, Ehrliebe zur Ehrsucht auswachsen kann, so ist Phantasterei nichts anderes als die Karikatur gesunder Illusionsfähigkeit. Für die Gesamtheit aber ist die Verzerrung der Illusionsfähigkeit zur Phantasterei unvergleichlich wertvoller und dienlicher als ihre völlige Preisgebung und Aechtung in der Blasiertheit.

Das durchschlagende Argument zu gunsten der Illusionen sehe ich nämlich darin, daß sie biologisch nützlich, im Dienste der Arterhaltung und der Steigerung des Gattungsgefühls förderlich sind. Illusionen verrichten eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Funktion im Auf- und Ausbau menschlicher Glückseligkeit. Sie erhöhen das Lebensgefühl, sie richten erschlaffende Naturen wieder auf, sie beleben Mut und Unternehmungslust, sie fördern Gesundheit und Behagen, sie sind gleichsam der Champagner der Seele. Und wenn Pessimisten aller Zeiten und Grade die Parole ausgeben, „die Erhaltung des Lebens ist eine leere Illusion", so stelle ich ihnen die Behauptung entgegen: „die Illusion dient zur Erhaltung des Lebens".

Sind nämlich Illusionen, wie ein jüngerer Logiker sie definiert, „Wahrnehmungen, deren Gegenstand nicht so beschaffen ist, wie wir ihn wahrnehmen", so bilden wir Illusionen offenbar nur deshalb, weil die eigene Vorspiegelung eines zwar nicht wirklichen, wohl aber gehofften, gewünschten oder ersehnten Zustandes, beziehungsweise Gegenstandes uns Lust gewährt. Nur weil und nur sofern wir in den Illusionen lustspendende Motive für unser Denken wie für unser gesamtes Verhalten ausfindig machen, schreiten wir dazu, sie zu bilden. Illusionen sind demnach eine, vielleicht sogar die wichtigste und ergiebigste Lustquelle. Nun lehren uns die Biologen, besonders die Anhänger Spencer's, daß alle lustgewährenden Triebe, alle freudigen Affekte, alle von positiven Gefühlstönen begleiteten Vorstellungen und Handlungen zugleich lebenfördernd wirken, weil sie unsere Energie anspannen und unser Lebensgefühl steigern. Experimente mittelst des Sphygmographen (Pulsschreibers), des Pneumatographen (Atmungsschreibers) und des Plethysmographen (ein Instrument zur Feststellung des Volumens eines Leibesorgans) haben zur Evidenz ergeben,

daß die Lustgefühle sich biologisch wie folgt äußern: der Puls wird verstärkt, das Atemholen vertieft, die Blutgefässe der Organe unserer Körperoberfläche werden erweitert. Genau das Gegenteil tritt bei Unlustgefühlen ein. Daraus folgt, daß das „Lustvolle der Erhaltung förderlich, das Unlustvolle schädlich" ist, wie Wilhelm Jerusalem, der bekannte Wiener Psycholog, in seinem „Lehrbuch der Psychologie" (3. Auflage, 1902, Seite 148) resumiert. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Nicht bloß *soll* der Mensch sich Illusionen machen, gleichviel welcher Art, wenn sie ihm nur Lust gewähren und eben damit Gesundheit, Frische, Behagen, Empfänglichkeit, Zuversicht und Hoffnungsfreudigkeit wecken und steigern — er *muß* es sogar. Nach einer psychologischen Entdeckung, die wir Kant und Schiller verdanken, gehört nämlich der Spieltrieb neben dem Form- und Stofftrieb zur menschlichen Grundnatur. Das ästhetische Ideal Schiller's, wie es zuerst wohl in den „Künstlern" hervortritt, sieht im Spieltrieb das „spezifisch Menschliche". Zwar hat neuerdings *Karl Groos* in seinen beiden Werken über die „Spiele der Tiere" und „Spiele der Menschen" gezeigt, daß zwischen beiden Spieltrieben nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied obwalte. Aber in der Schillerschen Aesthetik liegt die Bedeutung des spezifisch-menschlichen Spieltriebes darin begründet, daß der Mensch in interesseloſem Wohlgefallen am absichtslosen Spiel zwischen dem sinnlichen Stofftrieb und sittlichen Formtrieb die Vermittlung herstellt. „Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt." Mit der Schönheit, sagt Schiller anderwärts, soll der Mensch nur *spielen*, und nur mit der *Schönheit* soll er spielen. In seinen Spielen schafft sich der Mensch Illusionen, weil Ideen und Ideale ihm unentbehrlich sind. Ganz im Sinne seines bekannten Wortes: „Nur der Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod", deutet Schiller die ästhetische Erlösung dichterisch dahin: „Wahn ists, daß dem irdischen Verstande die Wahrheit je wird erscheinen. — Es ist dennoch das Schöne, das Wahre! Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor; *es ist in dir, du bringst es ewig hervor.*"

Auf diesen Kant-Schiller'schen „Spieltrieb" gründet nun neuerdings *Konrad Lange* (Professor der Kunstwissenschaft in Tübingen) seine Illusions-Aesthetik. Schon in seiner Antrittsvorlesung (1895) trat Lange mit dem kühnen Titel hervor „die bewußte Selbst-

täuschung als Kern des künstlerischen Genusses." Diese kecke These hat der streitbare Aesthetiker inzwischen zu einem ganzen System der Illusions-Aesthetik ausgebildet, das jüngst unter dem Titel „Das Wesen der Kunst" (2 Bände, Berlin, Grote, 1901) in glänzender Ausstattung erschienen ist.

Hier wird mit allen Aesthetikern, die das Wort „Illusion" gar nicht oder nur in „verächtlichem Sinne" gebrauchen, tabula rasa gemacht. Illusion ist nach Lange nicht *wirkliche* Täuschung, sondern ein ästhetisches Spiel, eine bewußte Selbsttäuschung — eine „durchschaute Verwechslung". Es gehört eben zum Wesen der Kunst, daß sie „Illusion erzeugen muß". Nach Lange hätten die ganz Großen, Ghiberti und Alberti, Leonardo und Dürer, längst die Aufgabe der Kunst „in der möglichst intimen und lebendigen Darstellung der Natur, in der Erregung möglichst starker und lebhafter Gefühle, kurz und gut in der Illusion erkannt" (I., 46). Lange's Ueberzeugung läßt sich dahin zusammenfassen, daß das wesentliche Kennzeichen aller höheren Künste im Unterschiede von allen niederen, überhaupt der Kunst im Unterschiede von allen anderen Tätigkeiten des Menschen, die *künstlerische* Illusion ist (I., 77). Die Kunst gehört nämlich selbst nur einer Gruppe von Spielen an, nämlich den Illusionsspielen (II., 7). Spiel und Kunst sind für den Menschen Ersatz der Wirklichkeit. Diesen Ersatz schafft sich das Individuum sowohl in der Jugend wie im Alter infolge eines instinktiven Bedürfnisses immer dann, wenn ihm das Leben mit seinen Lückenhaftigkeiten die Vorstellungen, Gefühle, Gedanken und Wandlungen versagt hat, die doch zum menschlichen Wesen gehören (II., 50).

Wenn wir nach alledem für das Recht der Illusion eintreten, wird man die Begrenzung, innerhalb deren wir ihr nicht nur ein Daseinsrecht zubilligen, sondern sogar psychologische Notwendigkeit einräumen, durchaus verstehen. Illusionen sind uns nicht Ziele, wohl aber Triebfedern, nicht letzter Zweck, sondern Motiv des Handelns, Bestimmungsgrund für die Willensrichtung — ein stimulierendes Erziehungsmittel zur Anspannung von Unternehmungslust und Lebensenergie. Im Haushalte unseres Innenlebens, der Oekonomie unseres Denkens, wie Ernst *Mach* die psychologische Geltung des Gesetzes vom „kleinsten Kraftmaß" benennt, sind Illusionen ein treibendes, anfeuerndes, belebendes Element. Wo uns die brutalen Tatsachen

der rauhen Wirklichkeit anfrösteln, da stellt der Heizkörper der Illusion eine wohlig-anheimelnde Temperatur wieder her. Wo wir uns an den Spitzen und Kanten des wirklichen Lebens blutig ritzen, wo Unverstand, Uebelwollen und Gesinnungslumpentum uns giftige Wunden schlagen, da schaffen uns die lindernden Pflästerchen der Illusion Erleichterung, unter Umständen sogar Heilung und Vernarbung. Wo wir Gefahr laufen, im Kampfe mit der „bête humaine" zu erschlaffen, im unausgesetzten Ringen gegen verhärtete Vorurteile und eingewurzelte Erbneigungen, gegen Hochmut und Dünkel von oben, gegen Dummheit und Gemeinheit von unten zu erliegen, da spornen uns die Illusionen zu beherztem Tun an, indem sie die erlahmenden Energien gewaltsam herauspeitschen. Illusionen sind ein erquickender Labetrunk in der Wüste des Daseins, Balsam gegen die unausbleiblichen Trübnisse und Bitternisse des Lebens.

Die Natur hat uns nur wenige, aber dafür um so durchgreifendere spezifische Heilmittel gegen die Leiden des Körpers beschieden. Illusionen sind nun das Spezifikum der Natur gegen die Leiden der Seele. Spottlustige nennens Opiate. Seis drum! Wie wir alle diejenigen als Wohltäter der Menschheit preisen, welche schmerzstillende Mittel, wie Jod, Brom, Chloroform, Aether u. s. w. erfanden, um uns über schwere Stunden des körperlichen Schmerzes hinwegzuhelfen, meinethalben hinwegzutäuschen, so sind Illusionen das uns vom universellen Naturheilverfahren eingeimpfte Heilserum gegen allerlei Ungemach im menschlichen Zusammenleben, gegen die unausweichlichen Unbilden gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Was Lid und Wimper fürs Auge, das ist die Illusion für die Seele; Schutzmittel, Waffe im Kampf um die Selbstbehauptung, reflektorisches Zusammenziehen und Insichversinken, sobald von irgend einer Seite Schaden droht. Wie sich solche Schutzmittel des Auges zum Gesichtsakt oder die Reflexe zum Bewußtsein stellen, so verhalten sich Illusionen zu den Idealen. Die großen Ideale des Menschengeschlechtes, wie sie in Sitte, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft ihren reglementierenden Niederschlag gefunden haben, sind selbst nichts anderes, als wegen ihrer Nützlichkeit eingeübte, infolge ihrer arterhaltenden Wirkung zur Denkgewöhnung verhärtete, durch Selektion und Vererbung in Fleisch und Blut des Menschengeschlechtes übergegangene ehemalige Illusionen. Wie die Begriffe der Menschen nichts anderes

sind, als geronnene Empfindungen, Aggregate ehemaliger Sinneseindrücke, so sind Ideale nichts anderes als stabilisierte, weil der Erhaltung der Gattung dienliche, vor dem obersten Forum der menschlichen Gattungsvernunft also bewährte und erprobte Illusionen.

Die großen Ideale des Menschengeschlechtes, als da sind: Heiligkeit, Seelengröße, Gesinnungsvornehmheit, Ehre, Nachruhm, Liebe, Patriotismus, Nationalismus, Weltmacht e tutti quanti — alle diese Granden im Reiche menschlicher Idealbildungen haben von der Pike auf gedient, das heißt ihre Begriffskarriere ganz bescheiden als Illusions-Proletarier begonnen. Das soll in einem demokratischen Zeitalter natürlich kein Vorwurf, sondern im Gegenteil ein Ruhmestitel sein. So wenig unsere obersten Begriffe — Natur, Kosmos, Gott, Weltgesetz, Universal-Harmonie — Einbuße an Würde und Geltungswert erleiden, wenn empirische Erkenntnis-Theoretiker und Nominalisten sie als notwendige Zusammenfassungen menschlicher Gattungserfahrungen hinstellen, aber hinzufügen, daß sie allesamt nur *im* menschlichen Bewußtsein sind, *für* menschliches Bewußtsein existieren, daß sie sich ursprünglich an der Hand konkreter, sinnlicher Einzelerfahrungen herausgebildet haben, ebensowenig geschieht den ewigen Idealen des Menschengeschlechtes Eintrag, wenn man sie als gefestete, weil das Gattungswohl fördernde, ehemalige Illusionen begreift. So wären zum Beispiel Fetischismus und Animismus, Totemismus und beginnender Ahnenkultus, Sage und Mythos jene Ur-Illusionen, aus denen uns Poesie und Religion, weiterhin Kunst und Wissenschaft erblüht sind. Es ist darum grundfalsch, Ideale dadurch diskreditieren, in der allgemeinen Wertschätzung *herabsetzen* zu wollen, daß man sie als Illusionen denunziert. Mögen sich einzelne *Motivierungen* unserer religiösen, nationalen oder ästhetischen Ideale als falsch, als logisch unhaltbar erweisen, so sind damit *die Ideale selbst* noch nicht wegdekretiert. Die wunderbare Gesetzmäßigkeit der Zahlenwelt hat darum nicht aufgehört, bindende logische Gültigkeit von uns zu beanspruchen, weil wir jetzt wissen, daß unser dekadisches Zahlensystem sich an den zehn Fingern der beiden Hände herausgebildet hat. Wie jeder konkrete Ursprung von Haus aus plump ist, so hat auch die Wiege aller Ideale, die Illusion, etwas Täppisches an sich. Ideale sind aber verfeinerte Illusionen, zusammenhaltende Prinzipien, Gattungserfahrungen der Vernunft über die tauglichsten, zweckmäßigsten

Formen menschlicher Handlungsweisen. Was die Instinkte für das Triebleben, das sind Ideale für das Vernunftleben der Menschen: durch Generationen angesammelte, von Hunderten von Geschlechtern aufgespeicherte und durch Vererbung übertragene Gattungserfahrungen. Instinkte, als aufgesparte Erfahrungen unserer Vorfahren, sind in unseren unbewußt-zweckmäßigen Muskel- und Nerventätigkeiten, in Atmung und Verdauung, in Blutumlauf und Herztätigkeit, in Hunger- und Durstgefühlen, in Trieben und Affekten, kurzum in jenen unserer emotionellen Lebensäußerungen niedergelegt, die wir ohne Bewußtsein zu vollziehen vermögen. Was die biologische Gattungserfahrung psychogenetisch im Bau des menschlichen Organismus in der Form von Instinkten, Reflexbewegungen und automatischen Akten hinterlassen hat, das hat uns die psychologische und logische Gattungserfahrung der Menschenvernunft, der denkenden Bearbeitung dieser Erfahrung, in Sprache und Gesang, in Baudenkmälern und Statuen, in Poesie und Wissenschaft, in rechtlichen Institutionen und sozialen Gliederungen, in Geschichte und Litteratur, in Religion und Philosophie aufgespart und von Geschlecht zu Geschlecht zur Weiterbildung überantwortet. Instinkthandlungen sind das Produkt erworbener und vererbter Triebe, Vernunfthandlungen das Erzeugnis eines Spieles bewußter Motive. Wie nun Instinkte nichts anderes sind und ihrer Natur nach nichts anderes sein können, als verhärtete, geronnene, automatisch gewordene ehemalige Triebe, insbesondere Auszweigungen und Abspaltungen des Grundtriebes der Selbsterhaltung, so sind Ideale nichts anderes als arterhaltende logische Gesamterfahrungen über das, was sein *soll*. Allgemeinbegriffe pressen in einen Ausdruck zusammen, was wir uns als existierend (das heißt als notwendig zusammengedacht) *vergegenwärtigen* müssen. Ideale sind zusammenfassende Ausdrücke und überlieferte Motivquellen für das, was — im Interesse der Gattung — sein *soll*, auch wenn es, mit Kant zu sprechen, nie und nirgends *ist*. Wie sich Instinkte aus Trieben und Begriffe aus Empfindungen zusammensetzen, so Ideale aus Illusionen. Instinkte, Begriffe und Ideale sind die große Sparbüchse, in welcher die menschliche Gattung die mühsam erworbene Erbschaft aller vorangegangenen Geschlechter aufbewahrt. Die Einzelillusion sagt jedem Menschen, der ihrer fähig ist, nur was für *ihn* gelten soll, auch wenn es in Wirklichkeit nicht so ist, und die Gattungsillu-

sion oder das Ideal sagt uns, wie die Menschheit handeln soll, auch wenn sie nie und nirgends so handelt. Instinkte belehren darüber, wie wir leben, Begriffe schreiben uns vor, wie wir denken, Ideale endlich geben uns einen Fingerzeig, wie wir, der logischen Gattungserfahrung gemäß, handeln sollen. Der Einzeltrieb kann ja jedem Individuum schädlich sein, wie alles Singulare, Zufällige, Momentane — der Instinkt selbst ist es nie. Die einzelne Erfahrung mag falsch sein — Sinnestäuschungen, Phantasmagorien, Halluzinationen können sie fälschen — der Begriff, die Gattungserfahrung, täuscht nie. Endlich können einzelne Illusionen, wie sie uns als Phantome, Schrullen, Ausartungen der Illusion zu Fancy-Grillen und Gigerltum, zu Mimicry und Snobismus, zu übereifrigem Sport, Hazardspiel, Verträumtheit, Spekulantentum u. s. w. entgegentreten, die von ihnen befallene Persönlichkeit bloßstellen, zum unpraktischen esprit vagabond umstempeln oder gar zum leichtlebigen Fant und lockern Zeisig umformen — Ideale aber als solche verleiten uns nie. Denn mag die einzelne, aus dem Spieltrieb der Menschen naturnotwendig herauswachsende Illusion „bewußte Selbsttäuschung" sein, so kann vielleicht die bewußte Selbsttäuschung eines einzelnen Individuums ihm selbst schädlich sein, weil es Maß und Ziel verfehlt. Aber eine „bewußte Selbsttäuschung", die sich durch Jahrtausende erhält und die zu Hunderten von Malen geprüft, kritisch zerlegt, skeptisch zersetzt worden ist und dennoch sich erhält und ihr logisches Daseinsrecht behauptet eine solche „bewußte Selbsttäuschung", die Dauer im Leibe besitzt, die Jahrtausenden trotzt und gegen alle Anfechtung des bohrenden Verstandes sich gefeit zeigt, ist ebenso unzerstörbar, wie der Begriff, dem die Nominalisten, und der Instinkt, dem die Moralisten seit 2500 Jahren ohne jeden Erfolg den Todkrieg erklären. Wie wir einen Bodensatz von untilgbaren Instinkten und unverwischbaren Begriffen als unantastbares Erbe der Kulturmenschheit angetreten haben, so besitzen wir einen eisernen Fonds von Idealen als säkularisierte Illusionen.

Will man also die ewigen Ideale des Menschengeschlechts mit Nietzsche als „Erfindung vom reinen Geist und vom Guten an sich", als „Niedergangs-Typus" und „Verfallssymptom", als „Kranken-bosheit" und „Décadence-Philosophie" oder endlich als „Platonismus fürs Volk" bloßstellen, so begeht man denselben [illegible]

mühlenkampf, den die Moralisten gegen die Instinkte und die Nominalisten gegen die Begriffe seit 2500 Jahren ebenso beharrlich wie vergeblich fortführen. Wie sagt doch Nietzsche? Zum Menschen sagen: Aendere dich, heißt verlangen, daß alles sich ändert, sogar rückwärts noch . . . keine kleine Tollheit das!

Man werfe uns nicht ein, man könne dem Menschen unmöglich zumuten, eine bewußte Selbsttäuschung aufrechtzuerhalten und sie, ungeachtet unseres Einblickes in das Wesen der Illusion, zu perpetuieren. Der Augenschein lehrt uns, daß wir dies stündlich, ja jede Minute, mehr oder weniger reflektiert wiederholen. Sogar im wissenschaftlich geschulten Denken sind Selbsttäuschungen, Einbildungen oder Illusionen unvermeidlich, vollends im bunten Wechsel unseres täglichen Erlebens.

Man übersieht eben meist, daß es neben dem (logischen) Denkzwang noch einen (psychologischen) Anschauungszwang gibt[1]), der unbekümmert ja sagt, und mag die Logik hundertmal nein sagen. Hier nur ein Beispiel für unzählige Fälle: Die ältere Optik lehrte, daß „Schwarz" physikalisch gar keine Farbe, sondern nur die Negation aller Aetherschwingungen bedeutet. Ebensowenig ist Weiß für den Physiker und Physiologen alten Schlages eine besondere Farbe, und Grau ist ihm nur ein abgeschwächtes Weiß. Das mochte logisch korrekt und wissenschaftlich gültig sein, obgleich Mach und Hering hier starke Fragezeichen setzen. Wie stehts nun aber um unser Bewußtsein? Und zwar um das Bewußtsein nicht bloß der unübersehbaren Schar derer, die von den Gesetzen der Farbenmischung oder Sättigung der Farben nie ein Sterbenswörtchen vernommen haben, sondern um das Bewußtsein jener Physik-Professoren, die uns diese Gesetze formulieren oder vortragen. Hören sie vielleicht auf, Schwarz, Weiß oder Grau als Farben zu empfinden, genau so wie die Grundfarben oder Spektralfarben? Fahren sie nicht vielmehr fort, die „bewußte Selbsttäuschung", Schwarz als Farbe in ihrem Bewußtsein zu empfinden, ganz ebenso weiterzubegehen, wie der Laie, der von Wellenlänge, Schwingungsfrequenz und Brechungen der Lichtstrahlen kein Jota versteht? Wir gehen noch weiter und fragen: Hören wir darum auf, rotes Licht als rot zu empfinden, wenn wir

[1]) Vgl. die Abhandlung VII „Der Neo-Idealismus unserer Tage", oben S. 137 f.

von den Physikern erfahren, daß die Empfindung „rot" in unserm Zentral-Nervensystem sich erst bildet, wenn 776 Billionen Aetherschwingungen in der Sekunde unsere Netzhaut getroffen und dort die photochemischen Substanzen zersetzt haben? Das mag wissenschaftlich unanfechtbar, also psychologisch notwendig sein, vielleicht gar einen logischen Zwang bedeuten; aber in Wirklichkeit begehe ich nach wie vor die „bewußte Selbsttäuschung", von dieser allgemein anerkannten erkenntnistheoretischen Fundamentalwahrheit einfach gar keine Notiz zu nehmen. Ist das nun keine Illusion? Ist die Farbe „Rot" keine Einbildung? Heißt nämlich Illusion, wie die Logiker uns belehren, „eine Wahrnehmung, deren Gegenstand nicht so beschaffen ist, wie wir ihn wahrnehmen", so ist schon die Farbe „Rot", die ja auch physikalisch eine Farbe ist, nur eine Illusion, da der wahrgenommene Gegenstand nicht selbst rot ist, sondern nur durch bestimmte Brechungserscheinungen der Lichtstrahlen sich meinem Bewußtsein als Reaktion auf diese Brechungsgesetze als rot darstellt. Schwarz vollends ist, in diesem Zusammenhang gesehen, eine Illusion im Quadrat — denn hier leugnet sogar die Physik die Eigenschaft als Farbe, und trotzdem fahren wir, unbekümmert um Logik und Physik, nach wie vor fort, Schwarz psychologisch als die uns bekannte Farbe „schwarz" zu empfinden.

Von hier aus überblickt man die Höhenzüge des Denkprozesses. Illusionen erscheinen, in dieser Beleuchtung gesehen, nicht mehr als leere Fiktion und Chimäre, also auch nicht mehr als trügerisch und nichtig, sondern als schöner Schein, als nützliches Spiel unserer Einbildungskraft, als energiefördernde, lebenerhöhende, arterhaltende Funktionen, als ein unterirdisch wirksames Stimulans zur Höherbildung des Typus Mensch. Illusionen sind, mit Hegel-Schopenhauer'scher Terminologie zu sprechen, eine „List der Vernunft", ein heilsames Narkotikon, ein Gegengift der Natur gegen Trübsal und Schlaffheit, wie sie sich im wirklichen Leben unausbleiblich einstellen.

Nicht ist, wie Pessimisten oder sogenannte Solipsisten (diese Pessimisten der Erkenntnis) behaupten, die Natur, Gott, Welt, jeder Allgemeinbegriff eine leere Illusion, sondern jede Illusion ist ein Gnadengeschenk der Natur. Sie ist ein Amulet gegen Schwarzseherei, eine Reliquie gegen Hypochondrie und Melancholie, eine wirksame Zauberformel gegen Verschwörungen von Teufeln in Menschengestalt. Die Logik mag die Illusionen immerhin naserümpfend ab-

tun, als eitel Spielerei zersetzen und in nichts zerstieben lassen; der Wille zum Leben setzt die Illusionen immer wieder in ihre ewigen Rechte ein. Die äußere Erfahrung spricht allen Illusionen Hohn, die innere liegt ihnen anbetend zu Füßen; jene verwünscht sie als Gehirnspuk oder Ausgeburt der Hölle, diese preist sie als köstliches Angebinde unserer Allmutter Natur und unseres Allvaters Vernunft. Den seelisch Gesunden munden Illusionen erfrischend wie Nektar. Wie die Herzkranken nach Digitalis, so greifen die Mühseligen und Beladenen nach Illusionen. Wer sich nicht mehr an der belebenden Essenz von Illusionen aufzurichten vermag, der ist fürwahr rettungslos verloren.

Nach allem Vorangegangenen dürfen wir auf Grund biologischer und psychologischer Beobachtungen das Fazit ziehen, daß der Désillusioné die unglücklichste Spezies von Mensch ist, die auf Erden lebt. Wer im Mittelpunkt seiner Vitalität, in seiner Illusionsfähigkeit, getroffen und rettungslos entzwei gebrochen ist, der gehört zu den unheilbar Abgeirrten und Enterbten. Solche Dekadenten haben nicht etwa darum keine Illusionen, weil sie krank sind, sondern sie sind krank, weil sie keine Illusionen haben. Was Speise und Trank für die Aufrechterhaltung und Regenerierung des Körpers leisten, das bedeuten die Illusionen für die Seele. Sobald unser Tagesquantum an Wirklichkeit verbraucht ist, dürstet uns nach perlenden Schaumbläschen, nach herzerfrischenden Illusionen. Wehe dem, dessen Hausapotheke leer, oder dessen seelischer Habitus gegen dieses wohltätige Narkotikon abgestumpft ist. Deshalb sind Dichter, Denker und Künstler, die uns immer wieder aus dem unerschöpflichen Born ihrer Phantasie neue Illusionen schaffen, die großen Wohltäter der Menschheit, und die pessimistischen Philosophen, die sie zerstören, sind die Totengräber des Menschengeschlechts. Menschen ohne Illusion gleichen dem trägen Kahnfahrer, der sich ohne Steuer und Ruder willenlos dem Tanz und Gekräusel des Wellenspiels überläßt. Ein einziger kräftiger Windstoß, und sein Lebensboot kippt rettungslos um.

Illusionsfähige Menschen hingegen halten die Ruder in eisenfesten Händen; sie werden nicht von den Wellen des Lebens widerstandslos getrieben, sondern sie steuern mit sicherem Ruderschlag unbeirrt auf ihr Ziel zu. Und wenn Wind und Welle sich gegen sie zu verschwören scheinen, sie rudern gleichmäßig und unverzagt weiter.

Je stärker die Widerstände, desto angespannter die Energie. Was nun dem einzelnen Ruderer die augenblickliche Illusion, das sind ganzen Völkern ihre Ideale: die feste Zielsetzung, die zusammenhaltende Einheit, die Gemeinsamkeit der Kraftanstrengung, das Zusammenstimmen und Zusammenklingen vieler Einzelwillen zur Gemeinsamkeit eines Sozialwillens, Nationalwillens oder endlich des allumfassenden Menschheitswillens. Mag man uns das Ziel immerhin als „bewußte Selbsttäuschung" vor Augen führen. Never mind! Der Weg ist Selbstzweck, weil er erzieherisch dahin wirkt, den Willen zu stählen, die Tatkraft herauszutreiben, die Spannkraft wach und rege zu halten, eben damit aber die Lebensenergien des Typus Mensch zu wecken und zum Maximum ihrer Leistungsfähigkeit anzutreiben. Die Erbsünde, das peccatum originale, ist wie wir immer wieder betonen müssen, die Trägheit, die wir bei Wilden und Barbaren als Arbeitsscheu, gleichsam als Trägheitsgesetz der Volkswirtschaft, durchgehends beobachten. Das Wesen der Kultur hingegen ist: Arbeit.

Wir nähern uns mit unsern Kulturzwecken dem tiefsten Sinn der Natur, die ja selbst nichts weiter ist, als ein System von ewigen Energien, als ein unversieglicher Quell von Bewegung und Kraft. Nicht ist, wie Hartmann sagt, die Kultur die höchste aller Illusionen, sondern die Illusionen sind die Voraussetzung allen Aufstiegs von der Barbarei der Trägheit zur Zivilisation durch Arbeit. Die Illusionen erweisen sich als die große Weltpeitsche, die das Tier zum Menschen, den Wilden zum Barbaren, den Barbaren zum Zivilisierten, diesen wieder zum Kulturmenschen emporgezüchtet hat. Denn ohne Illusion hätten wir keine Ideale und ohne Ideale kein lebenswürdiges Dasein. Sind Illusionen durch ihre lebenfördernde und arterhaltende Wirksamkeit im Dienste des Gattungsfortschritts ein unentbehrliches Gefühlsfundament des Lebens, so stellen die aus ihnen erwachsenen Ideale die Tragepfeiler und Querbalken unseres Kultursystems dar.

Daß wir die Erlebnisse der menschlichen Gattung in ihren übereinstimmenden Merkmalen generalisieren und uns diese Generalisationen vielfach als Ideale gegenüberstellen, hat Ludwig Feuerbach richtig erkannt. Durch diese ihre menschliche Abkunft werden aber die Ideale in ihrem Geltungs- und Erziehungswert für den Einzelmenschen nicht etwa herabgesetzt, sondern im Gegenteil nur gesteigert. Wie die Naturgesetze die Verfassungen darstellen, die wir dem Universum gegeben

haben, so sind unsere Ideale die Konstitutionen der moralischen Welt. Wie die Verfassungen an Ansehen und Würde nicht nur nichts verlieren, sondern alles gewinnen, seitdem wir sie uns in demokratischen Ländern selber geben, ganz so verhält sichs in der moralischen Welt.

Ohne Ideale keine Kultur. Wer sich für nichts in der Welt mehr zu erwärmen und zu begeistern vermag, sondern alle Illusionen und Ideale für „Traum und Wahnsinn" hält, der gilt uns als Seelenkrüppel und Gefühlsinvalide, dem wir nur ein Wort Gottfried Kellers mitleidsvoll zurufen können: „er wäre besser ungeboren, denn lebend wohnt er schon im Grab".

D.

Der Sinn des sozialen Lebens.

XI.

Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft.

Der Geist des Menschengeschlechtes, wie er sich seit dem Anbeginn der beglaubigten Geschichte in erhaltenen Baudenkmälern und sonstigen Kunsterzeugnissen, in Poesie und Wissenschaft, in rechtlichen Einrichtungen und religiösen Gemeinschaftsbildungen, in gesellschaftlichen Gliederungen und staatlichen Institutionen offenbart, stellt sich uns als ein unendliches Suchen und Tappen, als eine ewige Irrfahrt dar. Die Geschichte selbst ist gleichsam eine vom göttlichen Weltpoeten gedichteten Odyssee des Menschengeistes, wie Schelling schon angedeutet hat. Und gleichwie sich um Vater Homer und seine Geburt die Sage rankt, so daß sieben Städte sich um den Ruhm streiten, sein Geburtsort zu sein, während die Homer-Forscher ihr Gehirn über die Frage zermartern, ob die Odyssee nur einen Verfasser oder deren mehrere oder gar die ganze hellenische Volksseele zum Mitdichter habe, so streiten sich die sieben großen Religions-Typen des Menschengeschlechtes um die Ehre, den Autor der Menschheits-Odyssee, den Lenker der Geschicke und Schöpfer der Geschichte, für sich mit Beschlag zu legen.

Jede der sieben bestehenden großen Religionen reklamiert den oder die Verfasser des gewaltigen Weltenepos für sich; sie überreichen in ihren großen Religionsbüchern und — innerhalb unseres Kultursystems, — in ihren drei Testamenten dem göttlichen Autor der Menschheits-Odyssee das Ehrenbürgerrecht in der ausgesprochenen Absicht, ihn zu ehren, und in der unausgesprochenen, sich zu ehren. Und was die Verfasserschaft anlangt, so spalten sich die Neunmalweisen, genau wie bei der Homer-Interpretation, in „Schulen". Die atheistischen Religionen, wie der Buddhismus zum Beispiel, wollen weder von einem

Autor, noch viel weniger natürlich von einem Autor etwas wissen. Der Verfasser des göttlichen Weltepos, Menschheitsgeschichte genannt, ist ihnen ein Anonymus. Philosophisch gesprochen: Der letzte Weltengrund oder Gott ist unerkennbar (unknowable), wie Spencer lehrt, ein Ignorabimus, wie Du Bois-Reymond den Relativismus formuliert, oder ein ewiges, aus dem Menschengeist heraus geborenes und darum mit den Zügen des Idealmenschen ausgestattetes Wunschwesen, wie Feuerbach uns begreiflich zu machen sucht. Der dogmatische Atheismus, welcher nicht bloß die Erkennbarkeit des Weltgrundes bestreitet, sondern mit selbstgefälliger Grandezza verkündet, daß es keinen gäbe, steht auf der logischen Höhe eines Homer-Interpreten, der behaupten wollte, die Silben, Buchstaben und Worte der Odyssee Homer's seien von selbst — etwa durch einen Wirbelwind durcheinander gerüttelt — zusammengetreten und hätten sich ganz zufällig zu einem Epos zusammengefunden.

Die polytheistischen Religionen raten auf mehrere, meist auf zwei Verfasser (Ormuzd und Ahriman, Wischnu und Schiwa), denen dann in der Philosophie der Dualismus von Liebe und Haß bei Empedocles, von Idee und Materie bei Platon, von Form und Stoff bei Aristoteles, von Seele und Leib, von Gott und Welt in der ganzen mittelalterlichen Philosophie, endlich von Denken und Ausdehnung bei Descartes parallel läuft.

In den monotheistischen Religionen endlich einigt man sich in den Hauptzügen auf einen einzigen Weltpoeten, den Eingott, dem der Mosaismus zur Beschwichtigung des neben dem Einheitstrieb einhergehenden Pluralitäts-Bedürfnisses in der Menschennatur Moses und die Propheten, das Christentum den Gottessohn, die Gottesmutter, den heiligen Geist und die Apostel, der Muhammedanismus schließlich zu alledem noch die Person des Propheten par excellence, Muhammed's, hinzufügt. In der Philosophie korrespondiert dem Monotheismus der Pantheismus in allen seinen Abschattungen und Auszweigungen, und man versteht in diesem Zusammenhange den Gedanken Hegel's, nach welchem alle Religions-Systeme nur unvollkommene, stammelnde, den elementaren, auf Anschaulichkeit gerichteten Bedürfnissen der Menschennatur angepaßte metaphysische Systeme sind. Was die Religionen in ihren Symbolen anschaulich künden, das sucht die Metaphysik in der Form des Begriffes formelhaft

festzuhalten.

Freilich ist die Metaphysik augenblicklich noch in Acht und Bann getan. Denn der Götzendienst, dem wir heute allzumal verfallen sind, heißt Wirklichkeit, nicht Wahrheit. Wir haben einen unstillbaren Durst nach Tatsachen und einen förmlichen Widerwillen gegen Ursachen. Wir sind gleichsam Fanatiker von Maß und Gewicht. Und wie jeder Fanatismus sein Autodafé für alles errichtet, was sich seinem Dogma ketzerisch widersetzt, so sind wir in unserem Kultus von Zahl, Maß und Gewicht bereit, mit Hume, dem Großinquisitor des neuen Dogmas, auszurufen: „Ins Feuer mit allem, was nicht entweder mathematische Untersuchungen oder Beobachtungen über Tatsachen und über die Wirklichkeit enthält." Der Scheiterhaufen steht seit anderthalb Jahrhunderten parat, und unzählige Ketzergerichte über die Metaphysik sind von Encyklopädisten, Aufklärern und Materialisten seither abgehalten worden. Und wie merkwürdig! Die nur scheintote Prinzessin lebt; sie regt und bewegt sich; sie rekelt und streckt sich wieder, ja sie macht nicht übel Miene, ihr Mausoleum zu verlassen, ihren gefälschten Totenschein höchst eigenhändig zu verbrennen und kraft eigenen Rechtes sich einen neuen Geburtsschein auszustellen. Was man im letzten Jahrhundert auf den von Hume für alle Metaphysik errichteten Scheiterhaufen von Seite der Positivisten und Materialisten an metaphysischen Systemen ins Feuer geworfen hatte, waren Popanze und Strohpuppen, morsche, abgetragene Helme und mottenzerfressene dialektische Rüstungen. Der alte Plunder züngelte in so mächtiger Lohe empor, daß der Schein entstand, die Metaphysik sei zu Asche verglommen und werde nur noch in der Urne der Philosophie-Geschichte pietätsvoll verwahrt. Aber welche Wandlung hat sich in jüngster Zeit vollzogen! Der alte Kant behält gegenüber Hume bezüglich der Untilgbarkeit des „metaphysischen Bedürfnisses" vollkommen Recht. Denn siehe da, wir erleben augenblicklich eine Renaissance der alten Naturphilosophie. Helmholtz, du Bois-Reymond, Virchow und Ernst Häckel haben die Naturphilosophie wieder zu Ehren gebracht. Der metaphysische Phönix ist aus der positivisten Asche verjüngt und belebt emporgestiegen. Ein Naturwissenschaftler von echtem Schrot und Korn, Wilhelm Ostwald in Leipzig, schreibt eine „Naturphilosophie„ und gibt sogar ein eigenes Organ: „Annalen der Naturphilosophie", heraus.

Die Metaphysik möchten wir als den ewigen Sirenengesang bezeichnen, der den Menschengeist auf seiner Weltenwanderung immer wieder lockt, nicht bloß das Das (ὅτι), sondern das Warum (διότι) aller Dinge zu begreifen, nicht bloß die zunächstliegende Wirklichkeit, sondern die oberste und letzte Wahrheit zu erfassen. Metaphysik ist der unstillbare Sehnsuchtsseufzer der Menschenbrust, das titanische Verlangen, das Unerforschliche zu erforschen, das Unergründliche zu ergründen, das logisch Unerkennbare wenigstens symbolisch auf einen Ausdruck zu bannen und in eine beschwichtigende Formel zu pressen.

Der metaphysische Sirenengesang unserer Tage schmeichelt sich uns mit einer neuen Melodie, einer Variante zu einem uralten Text, ins Ohr: es gilt, den Ursprung der menschlichen Gesellschaft zu ergründen. Jede Frage nach Ursprüngen ist eben letzten Endes eine metaphysische, sofern alle Ursprünge in Natur und Geist, in Sprache und Recht, in Kunst und Religion auf rätselhaft bleibende Zusammenhänge zurückweisen, wohin weder Makro- noch Mikroskope, weder Wage noch Retorte, weder Lupe noch Skalpell reichen. Alle Ursprünge weisen so weit in die vorgeschichtliche Zeit zurück, daß unser Maß- und Zahlbedürfnis vor ihnen Halt machen muß, wenn wir anders nicht darauf verzichten wollen, diese Ursprünge, wenn auch nicht mathematisch zu beweisen, so doch wenigstens psychologisch zu erklären.

Das Rätsel der Sphinx ist uns nicht wie dem griechischen Altertum: die Natur, oder dem christlichen Mittelalter: Gott, sondern: der Mensch. Mit dieser Objektveränderung ist zugleich eine metaphysische Horizont-Verengerung gegeben. Wenn wir uns schon bescheiden wollen oder direkt darauf verzichten müssen, den letzten Ursprung alles Seins — Gott oder Natur — endgültig zu ergründen, so wollen wir doch zum mindesten den Ursprung der Gesellschaft in seinen psychologischen Wurzeln aufzudecken suchen.

Die psychologische Methode hat vor der rein metaphysischen den Vorzug, daß sie gar nicht auf gegenständliche Wirklichkeit zielt, also von den Erfahrungstatsachen nicht widerlegt werden kann; sie will nicht wie die reine Metaphysik beweisen, wie die Außenwelt, das Ansich der Dinge oder Transscendente beschaffen ist, sondern nur den subjektiven Zwang erklären, der uns innerlich nötigt, die gegebenen Zusammenhänge in Natur und Geschichte so und nicht anders auf-

zufassen. Die reine Metaphysik hat es mit den Gesetzen des Seins (Ontologie), die psychologische Methode innerhalb derselben hingegen nur mit den Gesetzen des Denkens (Noologie) zu tun, ohne sich um den transszendenten Grund der Dinge im geringsten zu kümmern. Wenden wir diese beiden Methoden auf das Problem des Gesellschaftsursprunges an, so würden alle diejenigen Theorien, welche diesen Ursprung auf außerhalb des menschlichen Bewußtseins liegende Faktoren — Gott, Naturgesetz oder Tyrannenwille — zurückführen, rein metaphysischen Charakter an sich tragen; denn sie verlegen den letzten Grund aller menschlichen Handlungen nicht in die Menschenbrust selbst, sondern in fremde, dem Einzelmenschen von außen aufgenötigte Willensäußerungen. Die Willens-Motivationen alles menschlichen Handelns entsprängen alsdann einem äußeren Gebot, sei es einer übersinnlichen Offenbarung der Gottheit, sei es einer unentrinnbaren Fügung des Schicksals, sei es endlich einem unentfliehbaren Machtbefehl des Gewaltherrschers. In diesem wie in jenen Fällen wäre der Ursprung der Gesellschaft aus einem äußeren Befehl, einer göttlichen oder einer menschlichen Satzung abzuleiten. Es ist dies die uralte Auffassung der Kulturvölker, wie sie sich bei Dichtern und Denkern so wunderbar spiegelt. So ruft Pindar aus: „Die Satzung ist der Beherrscher aller Menschen." So begründet Demosthenes den Gehorsam gegen die Gesetze mit der Wendung: „Die Gesetze sind eine Erfindung und ein Geschenk Gottes." Natur und Satzung (φύσις und θέσις oder νόμος), so lautet der Gegensatz, der schon im klassischen Altertum die denkenden Köpfe in zwei feindliche Parteien spaltete, deren eine alle Ursprünge in Gesellschaft, Staat, Sprache, Recht und Religion auf immanente Entwicklungsgesetze der Natur im allgemeinen und der Menschennatur im besonderen, während die andere alle diese Erzeugnisse der Menschenkultur auf Befehle oder „Geschenke" der Götter, auf „Fügungen" des Schicksals, insbesondere aber auf „Erfindungen" kluger Männer oder herrschsüchtiger Tyrannen zurückführte.

Dieser Deutung des Gesellschaftsursprunges, welche durch ein von außen kommendes Machtgebot: „Es werde Gesellschaft" den Prozeß der Gesellschaftsbildung mit einem Willkürakt, einem soziologischen Mysterium oder Wunderglauben beginnen läßt, ist ebenso verbreitet wie unhaltbar. Ihre Anhänger weisen nur große Zahlen,

aber so gut wie gar kein Gewicht auf. Der logische Wert der Theorie wird aber nicht gemessen an der Breite ihrer Adepten, sondern an der geistigen Höhe ihrer Vertreter. Diese aber sind heute so gut wie ausgestorben. Die Rechtsphilosophen der Romantik, die Befürworter einer Restauration unseres Kultursystems, mit ihrem geflügelten Wort: „Die Wissenschaft muß umkehren", machten zwar in L. v. Haller, Fr. J. Stahl und v. Mühler den krampfhaften Versuch, die theokratische Begründung des Gesellschaftsursprunges zu galvanisieren, aber vergebens. Nur scheintote Theorien lassen sich zu neuem Leben erwecken, nicht aber endgültig tote, zu Mumien erstarrte. Soll der Ursprung der menschlichen Gesellschaft eine den Ordnungssinn des Menschen befriedigende Lösung finden, so muß er in die seelischen Funktionen des Menschen selbst hineinverlegt werden. Die ethnographisch feststehende Tatsache, das Axiom aller Soziologie, daß der Mensch allezeit und allüberall in Verbänden, nie in isoliertem Zustande auftritt, bedarf einer psychologischen, der inneren Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens, Fühlens oder Handelns entspringenden Ableitung. Welche inneren Kräfte treiben den Menschen so sehr zur Vergesellschaftung, daß man ohne Uebertreibung sagen konnte: Der Einzelmensch ist eine Fiktion wie das Atom! Wie die Atome — gesetzt, ihr Dasein sei erwiesen — für uns nur in Molekülen, also einem Zusammen von mindestens zwei Atomen, in die Erscheinung treten, so der Mensch nur paar-, gruppen- oder herdenweise. Woher diese Anziehung? Die Chemiker sprechen von Verwandtschaft (Affinität) der Körper, selbst der unlebendigen; die Physiker von Anziehung (Attraktion). Das sind offenbar nur anthropomorphische Uebertragungen, Metaphern, Bilder oder Analogien, welche man von den Anziehungs- und Verwandtschaftserscheinungen der Menschen auf unlebendige Gegenstände so häufig angewendet hat, daß sie nach und nach terminologisches Bürgerrecht in den exakten Wissenschaften erlangt haben.

Der Urtypus aller Verwandtschaft und aller Beziehung ist und bleibt der Mensch. Denn alle Prädikate der Beziehung (Relation), als da sind: viel oder wenig, Größe oder Kleinheit, Nähe oder Ferne, schön und häßlich, gut und böse, wahr und falsch, gibt es nur *von* Menschen *für* Menschen: Es sind dies in letzter Linie nur Werturteile, welche die Menschen zu ihrer eigenen Orientierung sich ge-

bildet haben, um den Grad des Interesses, den die Gegenstände oder Ereignisse für sie haben, daran zu messen. Nichts ist gut an sich, nichts ist schlecht an sich; der Verstand macht es dazu, heißt's schon im Shakespeare'schen „Hamlet". Das Beziehen oder Urteilen haben schon Plato und Aristoteles als Grundfunktion des Menschengeistes erkannt. Aehnlich meint Goethe: „Wir wissen von keiner Welt als in Bezug auf den Menschen: wir wollen keine Kunst, als die ein Abdruck dieses Bezuges ist."

Alles Aufdecken von Beziehungen entspringt dem der Menschennatur einwohnenden Trieb nach Ordnung. Wir ordnen aber die Mannigfaltigkeit der uns von der Außenwelt gegebenen Eindrücke durch unsere Funktion der Vereinheitlichung. Den wissenschaftlichen Ausdruck findet dieser Ordnungstrieb der Menschen in der Subsumtion, in der Erhebung alles Mannigfaltigen zu einem Einheitsakt des Bewußtseins. Rubrizieren und Klassifizieren sind die höchsten Ausgestaltungen dieses Ordnungstriebes. So stellt die Astrophysik die Ordnung im Planetensystem her, die Mineralogie die Ordnung im Mineralreich, die Botanik die Ordnung im Pflanzenreich, die Zoologie die Ordnung im Tierreich, die Logik im Reich der Gedanken, die Grammatik die Ordnung in der Sprache, die Jurisprudenz die Ordnung in Gesetzgebung und Verwaltung, in Recht und Staat, die National-Oekonomie die Ordnung im Wirtschaftsprozeß oder in der Finanzwissenschaft die Ordnung im Staatshaushalt (Lehre vom Budget), die Theologie die Ordnung unserer Beziehung zum Uebersinnlichen, die Philosophie endlich als Universalwissenschaft die Ordnung im ganzen Kosmos. Wohlverstanden: wir schaffen damit nicht etwa Ordnung in der Außenwelt, an die wir nie und nimmer herankommen, wohl aber Ordnung im Ablauf unserer Vorstellungen, mit denen wir es einzig und allein zu tun haben. Astrophysische Ordnung z. B. heißt nichts anderes, als: die Ausschaltung einer Gruppe von Erscheinungen, welche beim methodisch geschulten Anblick des Planetensystems von allen denkgeübten Forschern ausnahmslos zusammengedacht und infolge der unverbrüchlichen Regelmäßigkeit in der Wiederholung dieser Erscheinungen als unbedingt zusammengehörig begriffen werden müssen. Genau so in allen übrigen Wissenschaften, die je eine besondere Gruppe solcher regelmäßig wiederkehrender Er-

scheinungen herausgreifen und die Ordnung feststellen, in welcher diese Regelmäßigkeiten auf unser Bewußtsein wirken. Wir erkennen aber die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie auf uns wirken. Geschieht diese Wirkung in ununterbrochener Reihenfolge, in ausnahmsloser Regelmäßigkeit, so nennen wir diesen höchsten Grad von Ordnung im Ablauf unserer Bewußtseins-Phänomene: Gesetz. Verspüren wir indes die Wirkung regelmäßig wiederkehrender Vorgänge zwar sehr häufig — wie bei Wetterprognosen oder bei grammatischen Regeln, welche Ausnahmen zulassen — so sprechen wir nur von einer Regel. Gelingt uns im Ablauf der Vorstellungen indes nicht, irgend etwas Feststehendes, Rhythmisches, Wiederkehrendes, ständig sich Wiederholendes zu ermitteln, so sprechen wir von Zufall, als welchen Spinoza mit stechendem Merkwort ein asylum ignorantiae genannt hat. Will man nun in soziale Phänomene, in das Zusammenleben und Zusammenwirken von Menschen, Ordnung deuten, das heißt die Regelung in den Beziehungen von Menschen, wie sie die Urgeschichte, Anthropologie, Statistik, vergleichende Sagen-, Sitten-, Rechts-, Sprach- und Religionsgeschichte in merkwürdigen Wiederholungen aufzeigen, nicht mit dem bequemen Notbehelf „Zufall" abtun, sondern den Sinn dieser Zusammenhänge zu ergründen suchen, so entsteht die Soziologie als Lehre von der Ordnung in den Beziehungen der Menschen, ähnlich etwa, wie die Astrophysik die Ordnung in den Beziehungen der Gestirne ermittelt. Nur zeigt das Planetensystem den höchsten Grad von Ordnung: Ausnahmslosigkeit der Wiederkehr seiner Bewegungsvorgänge, anders ausgedrückt: Gesetze. Soziale Beziehungen hingegen weisen nur jenen Grad von Regelmäßigkeit auf, wie sie Regeln innewohnt; sie sind jedoch nicht aller Regelmäßigkeit so bar, daß man sie, verzweifelt und unwillig, in die Pfütze des Denkens — Zufall genannt — schleudern müßte.

Es stehen uns vielmehr zur Erklärung der relativen Regelmäßigkeit in der geschichtlichen Aufeinanderfolge sozialer Phänomene vier psychologische Erklärungs-Prinzipien zu Gebote, entsprechend jener Vierteilung aller Disziplinen, welche Aristoteles der später üblich gewordenen Dreiteilung (Trichotomie) vorgezogen hat. Wir halten uns dabei an die geschichtliche Abfolge und unterscheiden: 1. Willens- oder Gewalttheorie; 2. Gefühlstheorie; 3. Vernunfttheorie; 4. historische oder Entwicklungstheorie (psychogenetische Methode).

In der Psychologie der Gegenwart stehen Voluntaristen und Intellektualisten einander gegenüber. Jene behaupten mit Schopenhauer, der Wille sei die ursprüngliche, der Verstand nur eine abgeleitete Erscheinung des Seelenlebens, diese hingegen mit Spinoza: „Voluntas et intellectus unum et idem sunt," wobei indes dem Verstand der Primat, die Superiorität über den Willen eingeräumt wird. Die Gefühls-Psychologie, welche vor einem Jahrhundert mit der Forderung das Feld behauptete, das Gefühl sei jenes primäre seelische Gebilde, aus welchem sich Verstand und Wille entwickelt hätten, lebt in der Schule Ribots wieder auf. Je nach der Vorherrschaft der psychologischen Standpunkte von Wille, Verstand oder Gefühl wird die Frage nach dem psychologischen Ursprung der menschlichen Gesellschaft verschiedene Beantwortung erfahren müssen. Die einen werden den Ordnungs- und Assoziationstrieb, welcher in der Menschennatur unverkennbar vorhanden ist, auf Willensakte, die anderen auf Verstandeserwägungen, die dritten endlich auf Gefühlsmotive zurückzuführen geneigt sein. Jede dieser drei Deutungen hat ihre klassischen Vertreter gefunden, die mit der Wucht ihrer Argumentationen von der Antike an bis in unsere Gegenwart hineinreichen.

Die älteste, nach Zahl und Gewicht ihrer Anhänger bestbeglaubigte Theorie des Gesellschaftsursprunges ist die Willens- oder Gewalttheorie[1]). Danach wird der Mensch von einem einzigen Trieb beherrscht, dem er alle seine Handlungen unterordnet, und das ist der Wille zum Leben (ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, esse se velle). Mit aufsteigenden Bedürfnissen erweitert sich dieser elementare Lebensdrang zum „Willen zur Macht", wie er uns in den Systemen von Macchiavelli, Hobbes, Spinoza, Haller, Gumplowicz und Nietzsche schneidend scharf, ohne das Feigenblatt konventioneller Verschleierung, entgegentritt. Im Altertum haben mehrere Sophisten, besonders die Sophisten Hippias und Kallikles im platonischen Gorgias, das Modell Nietzsche's, diesen Standpunkt bis ins Extrem verfochten. Epikur gab dieser Gewaltrechtstheorie die Sanktion für die griechische, Lukrez für die

[1]) Der jüngste Vertreter dieser Machttheorie ist Anton Menger, Neues Staatsrecht, Jena 1903, S. 42, S. 56—58. Die beste Uebersicht über alle in Betracht kommenden Theorien bei Georg Jellinek, Das Recht des modernen Staates, Bd. I, 1900, S. 121—161.

römische Welt. Ihren schneidendsten und rücksichtslosesten Ausdruck findet dieser ethische Pessimismus des homo homini lupus in der berüchtigten Wendung von Macchiavelli's „Principe": „Alle Menschen sind von Natur schlecht; sie tun Gutes nur aus Not, sobald sich aber sichere Gelegenheit bietet, Böses." Ihre kirchliche Formel findet diese Willenstheorie der Gesellschaft in der Lehre vom Sündenfall. Hobbes leitet aus ihr den „Krieg Aller gegen Alle" im Naturzustande ab, dem er durch den — ebenfalls von den Sophisten stammenden — Gedanken eines Gesellschaftsvertrages ein Gegengewicht entgegenstellt. Friedrich II. schrieb zwar einen Antimacchiavell, konnte sich aber nicht entbrechen, dem „vortrefflichen" Sulzer, der den entgegengesetzten Rousseauschen Standpunkt vertrat, die Worte entgegen zu schleudern: „Mon cher, vous ne connaissez pas cette maudite race à laquelle nous appartenons." Kant schrieb zwar „über den Gemeinspruch" (Werke VI, 321) ebenso gegen Hobbes, wie Friedrich II. gegen Macchiavelli, aber er teilt gleichwohl dessen Wertung des Menschen. Auch für Kant ist und bleibt die bête humaine das „radikale Böse". Selbsterhaltung und triebartige Neigung zu allen Lüsten treiben den Menschen auf der Unterstufe der Zivilisation dem Bösen in die Arme, und selbst auf deren Oberstufe bleiben drei unentwurzelbare egoistische Grundtriebe bestehen, als da sind: Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht. Und wie Nietzsche jede Theorie, der er zeitweilig anhängt, durch ihre Verfolgung bis in die äußersten Schlupfwinkel karikiert und bloßstellt, so hat er auch der Willenstheorie der Gesellschaft, dem „Willen zur Macht", den stechendsten Ausdruck geliehen. Die Schadenfreude ist ihm die vollendetste Aeußerungsform des Machtwillens, gemäß seiner Formel: „Leiden *sehen* tut wohl, Leiden *machen* noch wohler."

Diese Mephistopheliserung des Menschen, die im „Ebenbild Gottes" das Gegenteil von Uebermensch, nämlich ein Untertier sieht, ist nur auf Grund der Willenstheorie des Gesellschaftsursprungs möglich. Da der Wille blöd, stier, gleichsam der „blinde Hödur" der nordischen Mythologie ist, so kann aus ihm nur ein so täppisches und läppisches Wesen, ein so borstiges und widerhaariges Untier geknetet werden, wie der Mensch den Vertretern der Gewaltrechts-Theorie erscheint: Diese wilde Urwaldbestie kann auch nur von einem so gewalttätigen, verschlagenen, rücksichtslosen Staatsungetüm ge-

bändigt werden, wie der Hobbes'sche Leviathan eines ist. Gegen wilde Tiere gibt es eben nur ein Zucht- und Dressurmittel: die Furcht, die Knute, den unbedingten Zwang. Durch eine Rechts- und Zwangsordnung kann man, wie Kant sich einmal äußert, selbst ein „Volk von Teufeln" zähmen. Der „Urmensch" der Gewaltrechts-Theorie ist aber nichts anderes, als der leibhaftige Gottseibeiuns. Alles was die blutrünstige mythendichtende Volksphantasie des Mittelalters Beelzebub angedichtet hat, haben die Vertreter der Willenstheorie der Gesellschaft ihren fiktiven Urmenschen aufs Kerbholz geschrieben.

Wären wir Menschen von Hause aus wirklich so beschaffen, wie die Gewaltrechtler unser moralisches Konterfei entwerfen, so hätte der Hobbes'sche Konservatismus und Aristokratismus, jenes große Staatsgefängnis, das wir in seinem „Leviathan" vor uns sehen, das letzte Wort in der Sozial-Philosophie. Um die menschliche Bestie im Zaum zu halten, gäbe es alsdann nur ein Mittel: Gewalt. Die Macht ins Intellektuelle potenziert, heißt alsdann: Autorität. Wird diese Gewalt von der Kirche geübt, so sind Gott und sein Stellvertreter auf Erden die höchsten Autoritäten; wird sie auf den Staat übertragen, so wird die Staatsautorität zur allbeherrschenden Zwangsgewalt. Daß Spinoza auf dem Boden dieser Gewaltrechts-Theorie eine gemäßigte Demokratie begründet und Kant gar ein republikanisches Repräsentativ-System herauskonstruiert hat, war eine schwächliche Konzession an ihre Zeit, ihre Umgebung und ihr Volk. Der einzige Konsequente ist und bleibt Hobbes: Die Menagerie braucht Dressur; die Bestie bedarf der Peitsche. Ohne „Rad und Galgen" keine Disziplin, wie der Aufklärer Shaftesbury meint. Statt atomisierender Zerbröckelung, wie Individualisten wollen, zentralisierte Staatsgewalt, oberstes Machtzentrum: die Autorität des Staates. Danach ist alles Recht nur kodifizierte Macht; die Rechtsphäre geht nicht weiter als die Machtsphäre (Hobbes, Spinoza). Der Staat entspringt aus Machtverhältnissen und nur aus diesen (Anton Menger). Kirchlich ausgedrückt heißt dies: cujus regio, ejus religio; politisch gewendet: voluntas regis suprema lex esto, oder: hoc volo, sic jubeo. Und wird der Staat Person, wie im absoluten Königtum Ludwigs XIV., so ist der Monarch der Succus, der abgekürzte Ausdruck der Gesamtheit, der fleischgewordene Staat, und seine oberste Formel liegt im größenwahnsinnigen Merkwort des „Sonnenkönigs"

beschlossen: l'Etat c'est moi. Wird aber ein so beschaffenes selbstherrliches moi ein Jahrhundert später von den Sturzwellen der Revolution weggespült und an die Stelle der Willkürherrschaft einer Person die Parlamentsherrschaft eines Volkes gesetzt, so findet sich auch für diese neue Phase der Geschichte der Gewaltrechts-Theoretiker mit nie versagender Schlagwort-Zeugungsfähigkeit ein. Stahl hat die Fassung gefunden: Autorität, nicht Majorität. Das ist der Denktypus des starren Konservatismus. Wohlverstanden: weder wissen alle Konservativen, die mehr aus Neigung und Instinkt, als aus Belehrung und Ueberlegung sich einer bestimmten Parteigruppe anschließen, daß und warum sie diesen Denktypus vertreten, noch sind alle Anhänger der Willenstheorie des Gesellschaftsursprunges konservativ. Aber die Philosophen haben auch gar nicht die Aufgabe, festzustellen, was ist, sondern, mit Kant zu sprechen, Werturteile darüber abzugeben, was sein sollte, auch wenn es nicht ist. Bei folgerichtigem Denken müßten alle Konservativen Anhänger der Willenstheorie der Gesellschaft und Vertreter des unbedingten Autoritäts-Prinzips sein, weil diese und nur diese Theorie der Gesellschaft der konservativen Lebens- und Weltanschauung unverächtliche Argumente und dialektische Stützen bietet. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, mündet die Willenstheorie der Gesellschaft in einen einzigen Begriff von imperativer Wucht ein: Autorität [1]).

Dieser kraß egoistischen Willenstheorie steht nun die von Aristoteles und den Stoikern eingeführte Gefühlstheorie des Gesellschaftsursprungs diametral gegenüber. Danach ist der Mensch von Haus aus schon kein wildes Raubtier, sondern ein gezähmtes Haustier, richtiger noch ein animal sociale, ein zahmes Herdentier (ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν). Vollends schwärmen die antiken Cyniker für das goldene Zeitalter der Unverdorbenheit, für jenen paradiesischen Naturzustand, den auch das alte Testament sanktioniert. Zum förmlichen Idyll wird diese Legende des goldenen Zeitalters in der dithyrambischen Verherrlichung des angeblichen status naturalis mit dem ewigen Refrain Rousseau's: „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; dégénère entre les mains de l'homme. Zwar kommt es Rousseau,

[1]) Vgl. dazu m. soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte, 2. Aufl., Stuttgart, Enke 1903, S. 535 ff.

wie Georg Jellinek in der „Allgemeinen Staatslehre" (1900, I., 188) zwingend dargetan hat, weniger auf die historische Frage an, wie sich der gegenwärtige Zustand herausgebildet habe, als vielmehr darauf, wie er gerechtfertigt werden könne. Auch mündet Rousseau's Gefühlstheorie in die Lehre vom Gemeinwillen, dem der Einzelwille des Individuums schon deshalb untertan sei, weil er im Gesellschaftsvertrage als Schöpfer und Mitkonstituent des Sozialwillens erscheint. Aber die psychologische Voraussetzung Rousseau's ist jene Gefühls- oder Sympathie-Theorie, welche ihn in kurzlebiger Freundschaft mit David Hume, dem klassischen Vertreter der Sympathietheorie, verbindet. Hume entdeckt den Begriff der sozialen Tugenden, welche auf einer bewußten Unterordnung des Einzelwohls zu Gunsten des allgemeinen menschlichen Gattungswohles beruhen. Hume's lebenslänglicher Freund, Adam Smith, der Begründer der National-Oekonomie als Wissenschaft, schreibt „eine Theorie der moralischen Gefühle".

Der Geselligkeitstrieb ist, wie die Gefühlstheoretiker annehmen, ebenso ursprünglich, wie der Selbsterhaltungstrieb, sonst wäre das überall beobachtete Phänomen, daß Menschen nie isoliert, sondern immer und ausnahmslos in geselligen Verbänden angetroffen werden, nicht zu begreifen. Schon beim Tier zeigt sich in den Mutterinstinkten die Tendenz, die Selbsterhaltung der Arterhaltung unterzuordnen. Wenn der Mensch gegen diesen Grundtrieb der Vergesellschaftung, gegen das Gebot seiner von Haus aus sozialen Instinkte sündigt, so ist nicht die Natur, sondern Kultur und Geschichte sind dran schuld. Im Naturzustande ist der Mensch voller Unschuld, ohne List, Arg oder Fehl; erst die Kultur hat ihn verdorben, egoisiert, bestialisiert (Rousseau, Tolstoi). Die „soziale Schule", wie sie seit Jean Bodin und Hugo Grotius, den beiden Erneuerern der stoischen Gefühlstheorie der Gesellschaft, im Schwange ist, hält den Altruismus, das Einstehen für andere, für ebenso primär wie den Egoismus. Nicht ein „Volk von Teufeln", sondern eine „Gemeinschaft von Göttern" (homo homini deus) ist die Urform menschlicher Vergesellschaftung. Nicht nackte oder maskierte Selbstsucht habe die Urmenschen zur Gemeinschaftsbildung bewogen, wie Helvetius annimmt, noch blasse Furcht, wie Kallikles, Hippias, Kritias und Hobbes lehren, noch schlangenkluge Berechnung, wie Schopenhauer meint, noch endlich schlaue Nützlichkeitserwägung, wie Bentham, Mill und Spencer wollen,

sondern das den Menschen als Wiegengeschenk mitgegebene Wohlwollen habe zur Gesellschaftsbildung geführt, wie namentlich die englischen Gefühlstheoretiker Shaftesbury, Hutcheson, Wollaston, Clarke, Smith und Hume verkünden. Dem „selfish system“ des großen Briten Hobbes, des stahlharten und kristallklaren Vertreters der Willenstheorie der Gesellschaft, setzen die britischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, welche die englische Revolution schon hinter sich haben, die sentimentale Gefühlstheorie des „moral sense“ gegenüber. Die Willenstheorie malt den Urmenschen grau in grau, die Gefühlstheorie in hellichten Farben; dort Satan, hier Engel; dort Haß, hier Liebe; dort Egoismus, hier Altruismus; dort Untertier, hier Uebermensch; dort Krieg, hier Frieden; dort hartherziges Abstoßen (Repulsion), hier weich-selige Anziehung (Attraktion, Affinität); dort Hölle, hier Paradies; dort endlich ist gesellschaftliches Zusammenleben das Produkt eines unbändigen Machtwillens auf der einen, feiger Furcht oder gemeiner Berechnung auf der andern Seite; hier das Erzeugnis angeborener Sympathie. Heißt also die bannende Formel der Willenstheorie Autorität, so die der Gefühlstheorie Brüderlichkeit. Ist nämlich jene Theorie im Rechte, so bedarf es der staatlichen Zwangsgewalt, der Autorität in allen ihren Auszweigungen, um dem Krieg Aller gegen Alle ein Ende zu bereiten. Hat aber die Gefühlstheorie das logische Uebergewicht, so braucht der Staat nur die im Menschen schon liegenden sozialen Instinkte zu fördern, durch soziale Einrichtungen in Uebung zu halten, durch humane Gesetzgebung und entsprechende Handhabung der Gesetze die Menschen in ihren sympathischen Trieben zu bestärken, und das Himmelreich auf Erden ist fertig. Alle Weltverbesserer und sozialen Schwärmer, alle Utopisten und Kommunisten, von Morus angefangen bis und mit Bellamy schwören auf die Gefühlstheorie, schwelgen seit den sibyllinischen Büchern und den Kündern des tausendjährigen Reiches (Chiliasten) in der Ausmalung des von Jesajas geweissagten Endzieles des Menschengeschlechtes.

Gegen diese soziale Schäfer-Idylle revoltiert indes die menschliche Vernunft ebenso wie gegen jenes Zerrbild, das die Willenstheorie vom primitiven Menschen entworfen hat. Jene Theorie vermag nicht zu erklären, woher die in der Menschheit tatsächlich verbreitete Brüderlichkeit, das uneigennützige Einstehen Einer für Alle

und Aller für Einen, Liebe und Freundschaft, Hingebung und Opferfreudigkeit, Mild- und Wohltätigkeit, die Wohlfahrtseinrichtungen in den Gemeinden, Kirchen und Staaten psychologisch abzuleiten seien, diese nicht, woher aller Haß und alle Zwietracht, alle Rachsucht und Verleumdungsmanie, alle Bosheit und Niedertracht unter Menschen stamme, wenn seine Grundnatur wirklich auf Soziabilität gestellt wäre. Gegen die einseitige Willenstheorie ist das unendlich viel Gute, gegen die ebenso einseitige Gefühlstheorie das unendlich viel Schlechte in unserem Kultursystem die entscheidende Gegen-Instanz.

Um aus dem Dilemma: „Satan-Engel" hinauszugelangen, drängt sich die Notwendigkeit einer dritten psychologischen Theorie des Gesellschaftsursprunges auf: die Vernunfttheorie. Wie das vierzehnte Jahrhundert schon dem Kultus des Dogmas einen Kultus der Vernunft gegenüberzustellen beginnt, so tritt vom siebzehnten Jahrhundert ab die Vernunft (ratio) die philosophische Herrschaft an und verdrängt allgemach den Kultus der Instinkte, vertreten durch die beiden Prätendenten: Gefühl und Wille. Seit der Wiederbelebung des Stoizismus durch Lipsius und Grotius tritt eine wesentlich durch Cicero vermittelte Lehre in den Vordergrund, nach welcher die Menschen von Hause mit einem „natürlichen Licht" (lumen naturale) ausgestattet sind [1]). Dieses natürliche Licht ist der menschliche Verstand, der sehr bald dem übernatürlichen Licht, wie es die Kirche in der Form einer Offenbarung kündet, immer selbstbewußter, immer trotziger, immer ausschließlicher entgegengesetzt wird. Den Anfang macht Herbert von Cherbury" (1581—1648). Anfänglich wird das natürliche Licht dem übernatürlichen schüchtern nebengeordnet, dann vorsichtig übergeordnet, bis endlich der rückhaltlose Rationalismus nur noch das natürliche Licht des menschlichen Verstandes leuchten und das übernatürliche ganz verdrängen oder gar auslöschen will. Es ist dies das Zeitalter der Aufklärung, des strengen Rationalismus, der es unternimmt, alle Erscheinungen des Daseins restlos zu rationalisieren, das heißt alle Vernunftgebilde als Zweckschöpfungen des natürlichen Lichtes zu erweisen. So entstehen nach einander die Theorien des Vernunftrechtes, der Vernunftreligion, der Vernunft-

[1]) Grundlegend sind die Untersuchungen Diltheys über die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. VII, 1895, S. 28 ff.

moral und des Vernunftstaates. Es lag daher nahe genug, auch den Ursprung aller menschlichen Vergesellschaftung auf vernünftige Ueberlegung zurückzuführen.

So sahen schon einzelne Sophisten in der menschlichen Gesellschaft eine freiwillige, also bewußte Uebereinkunft zum Schutze gegen Unrechttun. Daraus leitete alsdann Epikur jene utilitarische Lehre vom Gesellschaftsvertrag ab, welche in den Staatsrechtstheorien so zahlreiche Wandlungen und Abspaltungen durchgemacht hat, bis sie auf englischer Seite in Bentham, Mill und Spencer und auf deutscher in Knapp und Ihering eine wissenschaftliche Zuspitzung erfährt, die sie heute noch annehmbar macht.

Die vollendeten Typen der Vernunfttheorie der Gesellschaft sind Locke auf der englischen und sein Nachbildner Montesquieu auf der französischen Seite. Schon Sokrates hatte die Tugend mit dem Wissen identifiziert. Einem Aristoteles war Vernunftbetätigung (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον) höchstes Tugendideal. Baco, der große Antipode des Aristoteles, vollzieht die Gleichsetzung von Wissen und Macht (tantum enim possumus quantum scimus). Das „natürliche Licht" wird jetzt souverän. Wie alle Beziehungen der Menschen unter einander — Sprache, Recht, Sitte, Religion und Moral — aus dem Wesen der menschlichen Gattungsvernunft (ratio) ableitbar sind, so besonders die Grundvoraussetzung aller dieser Beziehungen, die Sozialbilität. Man lasse nur in Gesellschaft oder Staat, in Recht und Sitte, in Verfassung und Gesetzgebung die menschliche Vernunft schrankenlos walten, dann werden sich die Beziehungen der Menschen aufs einträchtigste regeln: Vorbedingung aller Vernunftherrschaft aber ist die Freiheit. Ist nämlich die menschliche Vernunft allvermögend, allwaltend, allgestaltend, so riskiere man bei dieser Freiheit nichts. Denn der Mensch werde ja seine Freiheit nur so nützen, wie die Vernunft es vorschreibe. Der Rationalismus formt gleichsam einen neuen Vorsehungsglauben, ein logisches Fatum, wie es etwa in Leibniz' „harmonie préétablie" metaphysisch, und in Carey-Bastiat's Lehre von der natürlichen Harmonie der wirtschaftlichen Kräfte nationalökonomisch in die Erscheinung tritt. Ist aber solchergestalt die Freiheit unerläßliche Lebensluft des Individuums im Kräftespiel der allwaltenden Vernunftharmonie, dann heißt das politische Schlagwort der Vernunfttheorie der Gesellschaft: Freiheit; und das ökonomische,

wie es von den französischen Physiokraten ausgegeben wird: laissez faire, laissez passer, endlich seine englische Umformung durch Cobden: free trade. Aus diesem Rationalismus erwächst nun ganz konsequent das politisch-soziale Credo des Liberalismus. Heißt also das Stichwort des auf der Willenstheorie fußenden Konservatismus notgedrungen: autorité, das der Gefühlstheorie und der auf ihr ruhenden kommunistischen Bestrebungen fraternité, so lautet die Parole des auf der Vernunfttheorie basierenden Liberalismus, wie schon der Name besagt, liberté.

Freiheit ist denn auch der Grundton, auf den die großen rationalistischen Systeme der philosophischen Klassik in Deutschland gestimmt sind. Kant, Fichte, Schelling und Hegel sehen im Aufstieg zu immer größerer Freiheit den tiefsten Sinn der Menschheitsgeschichte. Schon Rousseau hatte die Freiheit als das unveräußerliche, unverzichtbare Grundrecht der menschlichen Persönlichkeit bezeichnet. Die Geschichte tendiere von ihrem Anbeginn bis hinein in unsere Gegenwart dahin, das Ideal der Freiheit zu verwirklichen [1]). In seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" stellt Kant als Ziel der Geschichte die Formel auf: „Vollkommene Kultur der menschlichen Gattung aus eigener Vernunft." Zwar gehören Menschenwürde, Gleichheit und staatsbürgerliche Selbständigkeit zu den unaufgebbaren Forderungen der Kant'schen Sozial-Philosophie; aber der Begriff der Freiheit bildet ihren Mittelpunkt — Gedanken, die in John Stuart Mill's klassischer Abhandlung „On liberty" rein und voll ausklingen. In gleicher Linie bewegen sich die Ideengänge Fichte's, der mit dem ihm eigenen heiligen Begeisterungsfeuer die menschliche Gewissenspflicht betont, einen Vernunftstaat zu verwirklichen, der aus dem freien Willen aller seiner Mitkonstituenten hervorgeht. Nur noch einen Schritt, und wir sind beim logischen Fatum Hegel's angelangt. Die Gattungsvernunft des Menschengeschlechtes treibt nach Hegel in Recht, Sitte und Staat Institutionen hervor, die man als „objektiven Geist", das heißt als gegenständlich gewordene Gattungsvernunft zu begreifen habe. Von hier aus gesehen, versteht man auch das berüchtigte Paradoxon der Hegel'schen Rechtsphilosophie: Alles Bestehende ist vernünftig, und alles Vernünftige besteht.

[1]) Vgl. darüber unsere letzte Abhandlung: „Die geschichtlichen Stufengänge der Gleichheitsidee".

Hier müssen wir Halt machen. Die Vernunfttheorie der Gesellschaft führt, konsequent zu Ende gedacht, in der Tat zu jenem rationalistischen Extrem, das im viel verlästerten Paradoxon Hegels so stechend und verletzend hervortrat. Ist der menschliche Geist wirklich einziger Gesetzgeber, wie schon Kant gelehrt, oder sieht man gar mit Hegel im Universum selbst nichts anderes als die stufenweise Selbstoffenbarung des Geistes (Logos), so erscheint es ganz folgerichtig, daß jedes Stadium dieses urewigen Prozesses der Selbstoffenbarung des Weltgeistes ebenfalls vernünftig sein müsse. Ist alle Existenz rationalisiert, so muß folgerichtig auch jede Phase dieser Existenz, die den Stufengang des ewigen Entwicklungsprozesses nur in einem gegebenen Moment der Geschichte festhält, für ihre Zeit und an ihrem Ort das Maximum erreichbarer Vernünftigkeit darstellen.

Auf ihrer obersten Spitze angelangt, negiert indes die Vernunfttheorie der Gesellschaft sich selbst, der Schlange vergleichbar, die sich in ihren eigenen Schwanz beißt. Wie die Gefühlstheorie die mit Händen zu greifende Tatsache allverbreiteter menschlicher Gemeinheit und Niedertracht nicht recht zu erklären vermag, so bleibt uns die Vernunfttheorie die Antwort darauf schuldig, warum so vielfach „Vernunft Unsinn, Wohltat Plage" wird; warum ferner das andere Dichterwort „Unsinn, du siegst, und ich muß untergehen", in der menschlichen Gesellschaft so unheimliche Bestätigung findet. Kurzum, die soziologische Theodicee sagt zur Vernunfttheorie der Gesellschaft: Nein! Denn wäre wirklich jeder Stufengang der Gesellschaftsbildung und Staaten-Zusammensetzung, wie Hegel will, relativ vernünftig: woher die ewigen Rückfälle? Woher die sozialen Stauungen und politischen Rückbildungen? Warum triumphieren nach kurzlebiger Herrschaft vernünftiger Gesellschaftsformen immer wieder die Rückwärtsler? Warum werden die paar schönen Sonnentage der Geschichte immer wieder abgelöst von rückwärtsschiebenden Nebelmassen? Auf Wochen der Vernunftherrschaft erfolgen erfahrungsgemäß Jahre der Unvernunft, auf sieben fette Tage folgen sieben magere Jahre, auf eine Sternschnuppe blitzartig aufleuchtender sozialer Vernunfttätigkeit folgt der unendlich lange Kometenschweif menschlicher Dummheit und Rückständigkeit. Wäre wirklich die Vernunfttheorie der Gesellschaft im Rechte, so bliebe die zeitweilig hervorbrechende Uebermacht menschlicher Unvernunft ein unlösbares Rätsel. Und doch lehrt uns die Geschichte den ewigen

Rhythmus von Aktion und Reaktion, vom kleinen Fortschritt und großen Rückschritt. Auf die Reformation folgt die Gegenreformation, auf die Aufklärung die Romantik, auf die Revolution die Restauration!

Und so hält denn keine der drei psychologischen Ableitungen der Gesellschaft logisch ganz Stich. Die Vernunfttheorie gibt uns nicht weniger Rätsel zu lösen auf, als die Gefühls- und Willenstheorie. Da uns nun keine der drei möglichen, auf die drei Hauptformen des Seelenlebens gegründeten Gesellschaftstheorien ganz zu befriedigen vermag, so werden wir es mit einer vierten versuchen müssen. Wir nennen sie die psychogenetische Methode. Ihr Wesen besteht darin, daß die Gesellschaftsbildung nicht als Folge, sondern als Grund der menschlichen Vernunft begriffen wird. Der Spieß wird einfach umgedreht. Das Verhältnis von Grund und Folge muß soziologisch umgekehrt werden. Nicht hat die Vernunft die Sprache geschaffen, sondern, wie Max Müller ausführt, die Sprache die Vernunft gebildet. Ebensowenig hat die Vernunft die Gesellschaft erst geschaffen, sondern umgekehrt: das soziale Zusammenleben hat die menschliche Vernunft hervorgetrieben. Ratzenhofer gibt diesem Gedanken die Fassung, „das Soziale ist das Ursprüngliche, das Individuelle ist die Konsequenz dieses Ursprungs". Durch den Nachahmungstrieb, dessen Bedeutung Tarde (Lois de l'imitation) zuerst erkannt hat, durch das Subordinations- oder „Zwangsbedürfnis", das Durkheim in den Vordergrund stellt, endlich und insbesondere durch den Ausbau des Ichgedankens, auf welchen James Mark Baldwin („Das soziale und sittliche Leben", deutsch von Ruedemann, 1900) die Aufmerksamkeit gelenkt, hat das menschliche Zusammenleben nach und nach die menschliche Vernunft herausgearbeitet und emporgezüchtet. Das Vorhandensein menschlicher Vergesellschaftung ist ein soziologisches Urfaktum. Das Individuum ist, wie schon Comte gelehrt hat, eine Fiktion. Das Soziale ist das Prius, das Logische das Posterius. Erst war Gesellschaft da, dann Sprache, dann Vernunft, und nicht umgekehrt. Das Funktionieren unserer Assoziationsbahnen, die Abstimmung unseres Zentral-Nervensystems auf bestimmte Lautsymbole, endlich die Herausarbeitung oberster Denkformen oder Kategorien, das alles hat sich der Mensch erst in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft angeeignet. Anders ausgedrückt: Verstand und Vernunft sind soziale Produkte, erworbene Eigenschaften, welche sich die Men-

schen in der Not des Zusammenlebens als Waffen im Kampfe um die Selbstbehauptung und Arterhaltung selbst geschmiedet und ihren Nachkommen in der Form leicht und rasch funktionierender Assoziationsbahnen hinterlassen haben. Auf dem Wege der Anpassung und Vererbung haben sich diese Funktionen vervollkommnet, verfeinert und verschärft.

Die Grade dieser Vervollkommnung bestimmen nun Natur und Geschichte. Die Natur durch Klima, Bodenbeschaffenheit, Flußläufe, Höhenzüge, Bewaldungen u. s. w. Diesen Anteil der Natur an der Gesellschaftsbildung und an der Herausarbeitung der sozialen Vernunft ahnte schon Plato, als er die Luft Athens für die Ausbildung des Geistes besonders förderlich erachtete, aber auch Aristoteles, als er die verschiedenen Völkertypen mit ihren psychologischen Grundeigenschaften nach Klima und Zone klassifizierte. In dieser Richtung bewegen sich die Gedankengänge von Cardanus, Bodin, Vico, Herder, Buckle, Moleschott und Taine. In Ratzels „Anthropogeographie" liegt der Niederschlag des Zulässigen und Berechtigten in der Abgrenzung des Naturanteils an der Gesellschaftsbildung in behutsamer wissenschaftlicher Formulierung vor uns.

Es erübrigt nunmehr, den Anteil der Geschichte an der Gesellschaftsbildung abzumessen und auf ein besonnenes Maß zurückzuführen. Hier war die historische Rechtsschule mit v. Savigny und Bluntschli glücklich vorangegangen. Allein sie hat sich um allen wissenschaftlichen Kredit dadurch gebracht, daß sie von Schelling die organische Methode nicht bloß übernahm, sondern womöglich noch übertrumpfte, indem sie die Gesellschaftsgebilde als Organismen mit natürlichem Wachstum deutete, von gesellschaftlicher Zeugung, Geburt, Kindheit, Mannesreife, Greisenschwäche und endlich vom gesellschaftlichen Tod sprach, ohne sich des Figürlichen dieser Analogie bewußt zu bleiben[1]).

Wir sehen in der Geschichte, wie in der letzten Abhandlung dargelegt werden soll, den bewußten Aufstieg des menschlichen Geschlechts zu immer größerer Gleichheit. Nicht das Maximum persönlicher Freiheit ist der Sinn der Geschichte, wie Hegel mit den Kantianern annahm, sondern, wie Aristoteles in seiner Forderung

[1]) Vgl. dazu die Abhandlung Wesen und Aufgabe der Soziologie, An der Wende des Jahrhunderts, Tübingen, Mohr, 1900, sowie „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", 2. Auflage, Stuttgart, Enke, 1903, S. 47 f.

der austeilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit richtig gesehen hat, die Herausarbeitung eines Maximums sozialer Gleichheit. Das ist der offenbare Drang und Trieb, der Conatus in der Geschichte, die immer deutlicher hervortretende Tendenz, welche der vorgeschrittenste Teil des Menschengeschlechts langsam, aber beharrlich verfolgt. Aus der Natur stammen die unaufhebbaren Bedingungen der Ungleichheit unter Menschen, aus der Geschichte der verzweifelte Versuch, diese Ungleichheit, wenn auch nicht ganz wettzumachen, so doch durch soziale Gesetzgebung auf ein Minimum zu reduzieren. Wir sehen daher im gesellschaftlichen Dasein der Menschen einen unendlichen Anpassungsprozeß, ein unausgesetztes Herausarbeiten neuer Gedankenmotive und Ideenverbindungen, ein ständiges Steigern und Verfeinern unserer seelischen Funktionen. Entwicklung der Gesellschaft heißt also für uns Entwicklung der sozialen Seele. Natur und Geschichte sind die Erzieherinnen des Menschengeschlechts, die Bildnerinnen der sozialen Seele. Was die Natur versagt, das gewährt die Geschichte: einen gradweisen Aufstieg zur Gleichheit. Heißt also das Stichwort der Willenstheorie der Gesellschaft autorité, das der Gefühlstheorie fraternité, und das der Vernunfttheorie liberté, so gilt der psychogenetischen Theorie als Losungswort: égalité, und das Endziel des geschichtlichen Entwicklungsprozesses lautet: humanité. Das befreiende Wort des höchsten Typus Mensch ist und bleibt: homo sum, humani nil a me alienum puto. Das „goldene Sittengesetz" Ernst Haeckels, das er als moralische Endsumme seines mechanischen Monismus in den „Welträtseln" niedergelegt hat, mündet in den alttestamentlichen Satz, der den sittlichen Imperativ aller vorgeschrittenen Völker und Zeiten in sich befaßt: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.

XII.

Eine neue Theorie der Gesellschaft.

(Altersklassen und Männerbünde).

Jedes Zeitalter hat seine eigenen großen Fragen. Der Spieltrieb der Menschen kommt auch in den wissenschaftlichen Bestrebungen einer Zeit in elementaren Aeußerungen zum Durchbruche. Sobald die führenden Geister ihrem Zeitalter eine bestimmte wissenschaftliche Geschmacksrichtung aufprägen, stellt sich der im Untergrunde des Seelenlebens schlummernde Spieltrieb ein und formt aus reiner Schaffensfreude und Gestaltungslust unergründliche Rätselfragen, unlösbare Probleme — Vexierfragen der Wissenschaft.

Einige Beispiele mögen diese spielerische Freude an intellektueller Selbstquälerei verdeutlichen. Es wird sich uns durchwegs ergeben, daß die „Fragen", die jeweilen im Schwange sind, sich in der Regel dem wissenschaftlichen Interessenkreis des betreffenden Zeitalters anschmiegen. Für das scholastische Denken des Mittelalters zum Beispiel, dessen Mittelpunkt so sehr der Begriff war, daß es sich in Definitionen, Distinktionen und Abstraktionen ganz und gar geistig verausgabte, wenn nicht erschöpfte, ist es bezeichnend, daß es eine besondere Spielart von logischen Vexierfragen zeitigte: die sogenannte Lullische Kunst. Der Spanier Raimundus Lullus konstruierte nämlich zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts eine — Denkmaschine. Da sich alles Interesse der Zeitgenossen um Begriffe konzentrierte, so lag es nahe, eine Mechanik der Begriffe zu ersinnen. Und dieses logische Vexierspiel der sogenannten Lullischen Kunst hat die tüchtigsten Köpfe ernstlich beschäftigt, ja sogar erlesene Geister von der Artung Giordano Bruno's bedenklich genarrt.

Als durch die Erfindung des Schießpulvers die Freude an

chemisch-alchymistischen Experimenten erwacht war, bildete sich sofort ein ganzes Bündel von chemischen Vexierfragen heraus, welche alles wissenschaftliche Interesse absorbierten. Das Problem, aus unedlen Metallen künstlich Gold herzustellen, Schönheits- und Lebenselixiere zu brauen, sowie endlich und insbesondere die Auffindung des „Steines der Weisen" haben nicht bloß goldhungrige Conquistadoren der Wissenschaft jahrhundertelang gefoppt, sondern auch die besten Köpfe und lautersten Charaktere in Schach gehalten. Noch Leibniz stand, zur Zeit seines Verkehres mit den Rosenkreuzern in Nürnberg, unter dem Bann ähnlich gearteter Vexierfragen. Steckt doch in seinen Versuchen zur Begründung einer Weltsprache, einer Characteristica universalis und der Konstruktion einer Rechenmaschine, denen er Jahrzehnte hindurch Geduld, Scharfsinn und Geld gewidmet hat, ein gut Stück untilgbaren wissenschaftlichen Spieltriebes. Heute ist die Flugmaschine als technische Doktorfrage ungefähr das, was für Leibniz die inzwischen gelungene Rechenmaschine bedeutete.

Das siebzehnte Jahrhundert, das Zeitalter der Mathematik, trieb seine eigene, diesem Studienkreis angepaßte Doktorfrage aus sich heraus: die Quadratur des Zirkels. Das darauf folgende Geschlecht, das sich vorwiegend mechanischen und physikalischen Problemen zuwendete (Newton, Huyghens), erzeugt wieder eine der neuen Geschmacksrichtung angemessene Vexierfrage: das perpetuum mobile.

Mit Linné vollzieht sich der Uebergang des wissenschaftlichen Forschungssinnes von der unbelebten zur belebten Natur. Linné gibt uns das erste, wahrhaft wissenschaftliche System der untersten Form der Lebewelt, des Pflanzenreiches. Sofort stellt sich die diesem neuen Forschungsgebiet adäquate Vexierfrage ein: Was ist früher: Gattung oder Exemplar? Während Linné selbst an der Apriorität und Unveränderlichkeit der Arten festhält, stürzen sich nominalistisch gerichtete Denker aus allen Lagern auf diese neue Fassung des alten Universalienproblems, und die Doktorfrage, welche das ganze Mittelalter intriguierte, und die jetzt ein botanisches Mäntelchen umgehängt bekommt, heißt nunmehr: Was ist früher: Same oder Frucht? Einzelpflanze oder Pflanzengattung? Spezies oder Genus?

Das ausgehende achtzehnte Jahrhundert bevorzugt, in Frankreich zumal, astronomische und geologische Probleme. Männer wie Lalande, Lagrange und Laplace bauen die Astronomie als Wissenschaft aus.

Sogleich stellt sich die entsprechende Vexierfrage ein. Laplace träumt von einer „Weltformel", mittelst deren es nach einem berühmt gewordenen Wort Emil du Bois-Reymonds gelingen sollte, alles künftige Geschehen ebenso exakt vorauszubestimmen, wie die Astronomen Sonnen- und Mondfinsternisse auf Jahrtausende hinaus fixieren. Im Besitze dieser Formel könnte man voraussagen, wann England seine letzte Steinkohle verbraucht haben und wann statt des Halbmondes das Kreuz an der Hagia Sophia in Konstantinopel blitzen wird. Das Haschen nach einer solchen „Weltformel" ist nur eine astronomische Spielart uralter metaphysischer Doktorfragen. Parallel läuft in der gleichzeitigen Geologie, wie beiläufig bemerkt werden mag, die Streitfrage zwischen Katastrophismus und Evolutionslehre, zwischen Cuvier und Geoffroy St. Hilaire, welche noch Goethe in Atem hielt, bis endlich der Engländer Lyell ein entscheidendes Machtwort zu Gunsten des Evolutionismus eingelegt hat.

Mit Bichat endlich rücken die biologischen Probleme in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Lamarck, Karl Ernst v. Baer und Erasmus Darwin bereiten Charles Darwin den Boden. Die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erhebt die biologischen Probleme in die vorderste Reihe der wissenschaftlichen Fragen. Und hier stellt sich wieder eine uralte Rätselfrage ein, welche im Einklang mit der wissenschaftlichen Geschmacksrichtung der Zeit eine biologische Zuspitzung erfährt: Was ist früher: Das Ei oder die Henne? Einmal im Zuge des biologischen Experiments, wagt sich der Spieltrieb an das tollste der uns äffenden Probleme: Menschen künstlich herzustellen — den Homunculus zu präparieren.

Mit Herder, Wilhelm v. Humboldt und Franz Bopp kommen die sprachphilosophischen Probleme obenauf. Unter den geistesgeschichtlichen Fragen gab es in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts kein strittigeres und lebhafter verhandeltes Gebiet als den Ursprung der Sprache. Sehr bald findet Max Müller die aus diesem Studienkreis herausgewachsene Vexierfrage: Was war früher: Denken oder Sprechen? Hat die Sprache die Vernunft erzeugt oder die Vernunft die Sprache geschaffen?

Die historische Rechtsschule weckt mit Savigny, der unserem Zeitalter gesetzgeberische Begabung absprach, den Sinn für rechtsgeschichtliche Studien. Der herrschende Historismus bemächtigt sich dieses

ebenso dankbaren wie umfassenden Stoffes. Sogleich wird auf die Ursprünge zurückgegangen, und es bildet sich die Doktorfrage heraus: Was war früher: Recht oder Religion? Sind Recht und Sitte vorangegangen, und haben diese Lebensmächte erst die Religion aus ihrem Schoße geboren, wie Leist nachzuweisen sucht, oder ist Religion jenes primäre Gebilde, aus welchem sich Sitte und Recht allmählich herausdifferenziert haben, wie Fustel des Coulanges mit bestechendem Scharfsinn ausführt?

Wir sind uns bewußt, die Vexierfragen der Wissenschaft nicht entfernt erschöpft zu haben. Wir erinnern nur beiläufig an das Problem von Gesang und Sprache bei Darwin, an die „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" bei Nietzsche, an das Verhältnis von Arbeit und Rhythmus, wie es Karl Bücher zum Gegenstand feinsinniger Analyse gemacht hat. Unsere Zusammenstellung soll vielmehr nur dartun, daß überall dort, wo an das Höchste gerührt wird, wo die Ursprünge in Frage kommen, die Doktorfragen sich unausweichlich einstellen, und daß jedes Zeitalter diese Fragen in jenem Gewande aufwirft, das seiner vorherrschenden wissenschaftlichen Neigung am angemessensten ist.

Man denke nur nicht, daß die an solche Probleme gewendete Zeit ganz vergeudet sei. Ich sehe vielmehr in allen diesen Vexierfragen der Wissenschaft eine sehr gesunde logische Fingerübung, eine geistige Gymnastik, welche unserem Nervensystem ebenso bekömmlich ist, wie Turnübungen unserem Muskelsystem. Hier wie dort ist nur die Uebertreibung von Gefahr. Führt die Karikatur der Gymnastik zum Akrobatentum, so kann ein einseitiges und unausgesetztes Beschäftigen mit Doktorfragen zu intellektuellen Trapezkünsten verleiten, denen wir nur noch mit einem Mischgefühl von Bewunderung und Abscheu zu folgen vermögen. Schwingen sich die Akrobaten zu schwindelnden Höhen empor, so begegnen wir solchen Nervenakrobaten nicht selten auf den Höhen des Schwindels, wie in spiritistischen Konventikeln (Slade, Cumberland e tutti quanti), oder sie enden als „verkannte Genies" im Irren- oder Zuchthause (Ganswindt).

Fragen wir nun nach derjenigen Geisteswissenschaft, welche unser eigenes Zeitalter am tiefsten bewegt, so scheint mir ausgemacht, daß die Gesellschaftswissenschaft, enger noch die Soziologie, das Lieblingsproblem des beginnenden Jahrhunderts ist. Hieß die metaphysische

Vexierfrage der scholastischen Philosophie Gott, die der Renaissance und Neuzeit Natur, so heißt sie heute Mensch. Anthropologie und Soziologie nehmen die Stelle ein, welche früher Erkenntnistheorie und Metaphysik innehatten. Der Mensch ist nach unsäglichen Irrfahrten von den Traumgefilden des Absoluten heimgekehrt und hat in der Soziologie sein eigenes Wesen zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses erhoben. Natürlich war die anthropologische Vexierfrage sofort zur Stelle. Ist der Mensch ein gefallener Engel oder ein zoologischer Parvenü? Stammt er von Gott oder vom Teufel ab? Ist die Darwin-Häckelsche Affentheorie im Rechte, und gelangt also die Ahnenreihe der Species homo sapiens im Affenmenschen zum Abschluß, oder muß man die Deszendenz biologisch bis zur Zelle oder gar bis zum Protoplasma-Klümpchen zurückverfolgen?

Die Tintensturmflut, welche diese anthropologische Vexierfrage vor einem Menschenalter etwa heraufbeschworen hat, ist längst im Verebben. Die Frage nach dem Ursprung des Menschen, welche vor einem Jahrzehnt noch die Gemüter mächtig erregte, ist augenblicklich von der Tagesordnung abgesetzt. Nicht etwa, weil man sie endgültig gelöst hätte! Man hat sich mit ihr nur abgefunden. Nach dem ersten Schreck, den das Häckelsche Trommelgewirbel verursacht hatte, folgte namenlose Verblüffung. Schließlich erinnerte man sich daran, daß unsere Großen, Kant und Herder, schon dieselbe anthropologische Melodie in Moll angeschlagen hatten, welche Häckel in Dur vortrug und nur in allzu geschwollenem Fortissimo zu Gehör brachte. Die peinliche Frage verlor ihren Stachel, wie alles, was man als unabwendbar empfindet. Es hat sich jeder Denkende sein Verschen zurechtgeschnitzt, und das heikle Thema ist verabschiedet.

Nicht der Ursprung des Menschen also, sondern der Ursprung der menschlichen Gesellschaft ist das Modeproblem des Tages. Ist aber erst eine große Frage reif, dann stürzt sich alles ungestüm und behende auf ihre Lösung. Es wird vorerst Raubbau getrieben, wie wenn neue Diamantenminen erschlossen oder Goldfelder entdeckt werden. Der Heißhunger ist der schlechteste Koch, wenn auch der Hunger der beste sein mag. Nicht die ersten, sondern die bestausgerüsteten Goldsucher werden in der Regel zu Krösussen. So auch in der Wissenschaft. Hat sich hier eine neue Goldader aufgetan, so werden selten die ersten besten Schatzgräber die besten Ersten sein.

In wilder Gier möchte man mit einem Spatenstich gleich den ganzen Schatz heben. Man hascht in hastigem Ungestüm nach einer Formel, nach Einer Formel, ohne sich vorher zu vergewissern, ob das Problem überhaupt auf eine Formel zu bringen sei, und wenn dies der Fall, ob es nur eine bannende Formel und nicht deren mehrere gebe.

Kaum ist ein Jahrzehnt verflossen, seitdem die Goldsucher der Soziologie ihren Spatenstich in den Boden gesenkt haben, und schon vernehmen wir gar manches beglückte und verzückte Heureka, das sich bei näherem Zusehen als verfrühter Hahnenschrei entpuppt. Gabriel Tarde (geboren 1843) gab im Jahre 1890 in Frankreich den Anstoß zur Auffindung einer erlösenden Formel für den Ursprung der menschlichen Gesellschaft. In seinem Werke: „Les lois de l'imitation" (Paris 1890, 2. Auflage 1895), vermeint er, des Rätsels Lösung in einer psychologischen Formel gefunden zu haben. Die Nachahmung ist nach ihm jener Grundtrieb der Menschennatur, welcher die Menschen aus der ursprünglichen Vereinzelung zusammengeführt und den Uebergang zur Gesellschaftsbildung vermittelt hat. Seine Theorie der Gesellschaft ist eine wesentlich psychologische. Die aristotelische Lehre vom Menschen als animal sociale, die sich im Munde eines Häckel in die Formel verwandelt, der Mensch sei ein soziales Wirbeltier, erhält von Tarde die psychologische Begründung, daß der Nachahmungstrieb den Menschen allgemach zum Herdentier emporgezüchtet hat.

Wie Tarde von der Psychologie ausgeht, um die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Gesellschaft ihrer Lösung nahezubringen, so stützt sich Mucke auf die Statistik. In einem recht krausen und wunderlichen Buche hat Johann Richard Mucke im Jahre 1895 „Horde und Familie" in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung zu packen gesucht und „eine neue Theorie auf statistischer Grundlage" aufgestellt. Seine Hauptposition läuft darauf hinaus, daß die ersten Verwandtschaftsbenennungen nicht Blutsverwandtschafts-, sondern Raumverwandtschafts-Bezeichnungen gewesen zu sein scheinen. Nicht die Blutsgemeinschaft also, sondern die Raum- oder Ortsgemeinschaft stehen an der Schwelle der Gesellschaft. Das Rudiment der menschlichen Gesellschaft ist daher nach Mucke die Horde. Lange vor Mucke hatte einer der Pfadfinder der Soziologie, Sir Henry Sumner Maine, in seinen „Village Communities in the East and the West",

1871, auf die Bedeutung der Dorfgemeinschaften hingewiesen, ohne natürlich in die Muckeschen Uebertreibungen zu verfallen. An die Stelle der Horde setzt Durkheim die Sippe. Ratzenhofer endlich („Die soziologische Erkenntnis", 1898, Seite 125) sieht in der Horde nur „eine Gemeinschaft zur Erhaltung der Gattung".

Auf das Prinzip der Arbeitsteilung führen Emile Durkheim („De la division du travail social", 1893) und Ernst Grosse („Die Formen der Familie und der Wirtschaft") den Ursprung der Gesellschaftsbildung zurück. Nach Grosse entspricht „jedem Typus der Wirtschaft ein besonderer Typus der Familie". Gustav Ratzenhofer hingegen dreht das Verhältnis um. Die Gesellschaft hat sich überhaupt nicht gebildet, sondern, wie wir im vorigen Aufsatz schon ausgeführt haben, „das Soziale ist das Ursprüngliche, das Individuelle ist die Konsequenz dieses Ursprungs".

Bekannt sind die Versuche des Grazer Professors Ludwig Gumplowicz („Der Rassenkampf", 1883), das entscheidende Merkmal der sozialen Klassenbildung im Rassenkampf zu suchen. Der Franzose Jean Izoulet endlich („La cité moderne", 1895) stellt den Satz auf: Die menschliche Vernunft ist ein Produkt der Gesellschaftsbildung. Nicht die Vernunft hat den Staat, sondern der Staat hat die Vernunft geschaffen.

Und hier stecken wir schon tief in soziologischen Vexierfragen. Ginge es in diesem Tempo weiter, so würde der Benjamin unter unseren Wissenschaften, die Soziologie, sehr bald in Mißkredit geraten. Eine Weile läßt man sich dieses Vexierspiel ja gefallen, aber man darf die Geduld doch nicht auf eine zu harte Probe stellen. Zum Glück gibt es auch in der Wissenschaft eine Art von Naturheilverfahren: sie heilt die Wunden, die sie schlägt. Und so tritt denn leise und unaufdringlich ein Wandel zum Besseren ein. Man müht sich ab, die Soziologie wieder mit Morgan, Maine, Lubbock, Tylor, Mc Lennan, Post und Bastian auf den Mutterboden der Völkerkunde, dem sie entstammte, zurückzuverpflanzen. In dieser Richtung liegen zwei Versuche zu einer „Theorie der Gesellschaft", welche von Ernst Viktor Zenker und Heinrich Schurtz ausgehen.

Ernst Victor Zenker hat seine soziologischen Ideengänge in einem „Die Gesellschaft" betitelten Werke niedergelegt (Berlin, Georg Reimer, Bd. I 1899, Bd. II 1903), dessen erster Band die natürliche Ent-

wicklungsgeschichte der Gesellschaft behandelt, während der zweite eine soziologische Theorie entwickelt. Zenkers Untersuchungen gelten zuvörderst den Elementen der sozialen Entwicklung, als da sind: Die tierischen Gesellschaften, der soziale Urzustand des Menschen, die primitive Wirtschaft, die Verwandtschaft, die Herrschaft und die primitive Gentilverfassung. Sodann geht Zenker zum Prozeß und zu den Formen der politischen Entwicklung über, um im zweiten Bande die Soziologie als Wissenschaft, das Wesen der Gesellschaft, endlich und insbesondere die sozialen Kräfte und Gesetze zu behandeln.

Aus diesem äußeren Gerüste des Werkes ersieht man, wie Zenker es verstanden hat, den Fugenbau der Gesellschaft klar und übersichtlich herauszuarbeiten. Daß ihm „die endgültige Syntheſe der bisherigen Spezialforschungen gelungen sei", hofft der Verfasser selber nicht, aber er sieht ganz richtig, daß der einzige Weg, „um hier zu unanfechtbaren Resultaten zu gelangen", in der empirischen Forschung liegt. Zu diesem Behufe greift er mit Vorliebe auf solche Naturvölker zurück, die in ihrem gesellschaftlichen Habitus dem Urzustande des Menschengeschlechts noch nahestehen. Eskimos, Feuerländer, Buschmänner, Chaco-Indianer u. s. w. liefern ein reiches Beweismaterial, wie es besonders der sogleich zu erwähnende Heinrich Schurtz glücklich verwertet hat. Zenker trifft auf Grund seines in vergleichender Weise behandelten ethnographischen Materials mit jener von Ratzenhofer vertretenen Theorie zusammen, welche wir in der vorangegangenen Abhandlung als die zutreffendste bezeichnet haben. Die Menschen, heißt es bei Zenker (I, 40) vereinigten sich nie, sondern sie wurden in der Vereinigung Menschen; die Gesellschaft ist durchaus etwas Naturgewachsenes, älter als die Menschheit. Nicht der Mensch schuf die Gesellschaft, sondern der Mensch wurde in der Gesellschaft. Der Mensch knüpft also in sozialer Beziehung wie in jeder andern an die Tierheit an. Die Gerechtigkeit gebietet, die Vorläufer dieser Theorie zu nennen: unter den Engländern den Naturforscher Huxley (Science and Religion), unter den Franzosen Jean Jsoulet, La cité moderne, 6. Auflage 1902.

Der sozialen Arbeit, dem Gemeinschaftsleben verdanken wir unser Menschentum. So wenig der Mensch die Gesellschaft geschaffen, sondern umgekehrt die Gesellschaft den Menschen gebildet hat, ebensowenig wurde das Eigentum erst geschaffen. „Ohne Gemeinleben und ohne Selbstbewußtsein, d. h. ohne Gemeinarbeit und ohne Selbstar-

heit hätte der Pithekoanthropos sich nie über die Tierheit erhoben" (I, 57). Sehr bald taucht der Hauptgedanke Zenkers auf, dem wir vollen Beifall zollen. Das Bewußtsein der Artgleichheit, das similis simili gaudet, steht an der Schwelle aller Gesittung. Die „Sympathie zwischen Artgleichen" liege dem Zeugungs- und Fortbildungsprozeß schon von Natur aus zu Grunde. Die Sympathie mit dem Gleichen wachse in demselben Grade wie die Antipathie gegen das Verschiedene. Wer nicht seiner Art ist, gilt für den Naturmenschen überhaupt nicht als Mensch. Jeder Stammesfremde ist eo ipso Feind. „Der Name Mensch und der Name des eigenen Volkes, also der Multiplikation der eigenen Ichheit, fällt bei sehr vielen Völkern zusammen" (I, 63). Dahin gehört auch der Ich-Wahn vorgeschrittener Kulturvölker in Bezug auf die „Einzigkeit" und „Auserwähltheit" des eigenen Stammes, der Religion, besonders auch der Sprache. Im Polnischen hat man für „Deutsch" und „Stumm" dasselbe Wort — die Deutschen sind ihnen stumm, da ihre Sprache gar nicht als Sprache gelten könne. Auch im Ungarischen besteht die Laut-Verwandtschaft von néma (stumm) und német (deutsch).

Die Familie ist bei Mensch und Tier vorerst nichts weiter, als eine Arbeitsgemeinschaft auf herrschaftlicher Grundlage. Denn der wirtschaftliche Kampf ums Dasein beherrscht das soziale Leben der Völker. Wirtschaftsform und Krieg sind nach Zenker im Grunde dasselbe, d. h. nur verschiedene Erscheinungs- und Betätigungsformen des Lebenswillens. Daher seien wirtschaftlicher Fortschritt und Krieg garnicht voneinander zu trennen. Die ursprüngliche Horde beruhe wohl auf der Gleichheit ihrer Mitglieder, aber die Bildung der Familie habe in diese Gleichheit Bresche gelegt (pater familias, Patrizier, Aelteste). Der älteste politische Faktor ist nach Zenker die Dorfgemeinde, die älteste Form politischer Herrschaft die Dorfherrschaft.

Das soziale Band, welches nach Zenker im Bewußtsein der Artgleichheit liegt, ist, wie er Tarde zugibt, aus Nachahmung gewoben. Anpassung und Assimilation seien soziale Grundgesetze. Die Ackerbauer hätten die Verwandtschaftsgruppe, das Mutterrecht und das Grundeigentum geschaffen, die Viehzüchter hingegen die Herrschaftsgruppe, das Vaterrecht und das bewegliche Kapital. Gleichheitsgefühle führen zur solidarisch verbundenen Gesellschaft, Ungleichheit hingegen sei gleichbedeutend mit Krieg. Der kriegerische Typus,

wie ihn Spencer dargestellt hat, beruhe auf Macht und Gewalt, und der Hirte ist in Zenkers Augen „geborener Herr und Krieger" (I, 152). Krieg ist das Mittel der äußerlichen Zusammenfassung; Assimilation, Nachahmung und Anpassung sind Mittel der Gleichmachung. Der Zweck des Krieges ist die Herrschaft, aber seine Wirkung äußert sich in Gleichmachung, Friede und „relativer Freiheit". Dementsprechend scheiden sich bei Zenker zwei große Gruppen gesellschaftlicher Gebilde: Horde und Staat; jene ist unorganisch und beruht auf der vollkommensten Parität ihrer Mitglieder und der Simultanität ihrer Funktionen, dieser hingegen beruht auf Macht- und Herrschaftsverhältnissen. In dieser Definition des Staates trifft Zenker mit Anton Mengers „Neue Staatslehre", 1903, zusammen.

Von dem schönen Traum aller Soziologen seit Comte, es werde dereinst der Gesellschaftsphilosophie gelingen, astronomische Sicherheit zu erlangen und strenge Gesetze der Gesellschaftsentwicklung aufzudecken, kann sich auch Zenker (II, 22) nicht losreißen. Regeln oder heuristische Behelfe, wie ich sie empfehle, genügen ihm nicht. Vielleicht überzeugen ihn die jüngsten Ausführungen Rudolph Eberstadts, Naturrechtliche und realistische Betrachtungsweise in den Staatswissenschaften. Akademische Antrittsrede (Schmollers Jahrbuch, Juli 1903), daß es nicht bloß keine soziologischen, sondern nicht einmal nationalökonomische „Gesetze" gibt. Eberstadt zeigt mit Fr. J. Neumann die Ungültigkeit des „Gesetzes" von Angebot und Nachfrage mit zwingenden Gründen auf. Ebenso deckt er die Unhaltbarkeit des „für gemeingültig gehaltenen Gesetzes der Bodenpreisbildung" auf. Ich vermag von den in der Abhandlung „Wesen und Aufgabe der Soziologie" (Berlin 1898) vertretenen Ansichten über den angeblichen Gesetzescharakter der Soziologie kein Titelchen preiszugeben, wie ich dies in der zweiten Auflage meiner „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie" (Stuttgart, Enke, 1903) wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben habe.

Die Definition Lester F. Wards von der Gesellschaft „it is a relation among individuals", welcher Zenker (II, 40) beitritt, gewinnt vielleicht ihre volle sozialphilosophische Bedeutung erst dann, wenn man sich an der Hand unseres VII. Aufsatzes[1]) die Stellung der Ver-

[1]) Vgl. oben S. 128 ff.

hältnisbegriffe, der Kategorie der Relation, im Haushalte menschlichen Wissens vergegenwärtigt. Wenn man dort erfährt, daß unsere größten Denker sich zur Einsicht durchgerungen haben: „Wir leben nur in Relationen", daß also unser ganzes Weltbild aus Verhältnisbegriffen zusammengesetzt ist, so wird es der menschlichen Gesellschaft nicht mehr zur Unehre gereichen, daß sie sich als ein System sozialer Relationen erweist. Ueberhaupt dürfte es der Soziologie nur förderlich sein, wenn sie ihre Fundamente gelegentlich einer erkenntnistheoretischen Revision unterziehen wollte.

Aristoteles' Gesellschaftslehre findet in Zenker wärmste Befürwortung: Der Mensch ist und war ein soziales Tier (II 56). Die „Gleichenliebe" ist der wichtigste Trieb des Menschen. Das ὅμοιον ὁμοίῳ hat bekanntlich die Pythagoreer zu homöopathischen Konsequenzen (similia similibus) geführt. Die griechische Erkenntnistheorie macht an dem Satz „Gleiches wird durch Gleiches erkannt" ihre ersten trippelnden Gehversuche. Durch Zenker erhält der Satz der „Gleichenliebe" zum erstenmale soziologisches Bürgerrecht. „Sympathie" nannten es die englischen Moralphilosophen. Der Vergleich mit der Attraktion in der Physik und der Affinität in der Chemie ist längst gezogen worden. Zenker findet die Formel (II, 59): Der Nicht-Gleiche ist der Fremde, und da der Gleiche der Angenehme, der Geliebte ist, so ist der Fremde der Gehaßte. Denn die „Gleichenliebe ist das soziale Grundgefühl". Aus Gleichenliebe, Sympathie, Nachahmung und Anpassung erwächst das System unserer Kultur, das zwischen dem Gleichen und dem Fremdling längst die Brücke geschlagen hat. Die Gesellschaft entwickelt sich demnach auf Grund ihrer immer schärfer sich ausbildenden sozialen Instinkte, die teilweise aus vormenschlicher Zeit stammen, teils und besonders innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erworben und weiter vererbt worden sind. Der soziale Prozeß ist also ein triebmäßiger und nicht der Erfolg eines „freiwillig gesuchten Konsenses oder vernünftiger Argumente" (II, 71).

Eine ausgezeichnete Bemerkung Zenkers (II, 78), mit welcher unser Aufsatz X „Illusionen" zu vergleichen ist, mag hier eine Stelle finden: Der Wert einer Idee für die soziale Entwicklung liegt nicht in ihrer objektiven Gültigkeit und Unanfechtbarkeit, sondern in dem Maße sozialer Energie und Bewegung, die sie auszulösen imstande ist . . . Ihre soziale Bedeutung liegt in der bloßen Tatsache,

daß Ideen bestehen, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich über diese Welt des Seins, die ihn umgibt, zu erheben, in seinem Haupte eine neue Welt nach seinem Wunsche und Willen zu erschaffen, und dieser als einer neuen besseren Welt zuzustreben, seine Umgebung langsam oder mit kühnem Ruck anzupassen. In diesen Worten könnte man die Quintessenz dieses Buches wiederfinden. Das ist in meinen Augen der „Sinn des Daseins".

Dem Abschnitt über „soziale Kräfte und Gesetze" — Vernunft, Wille, Milieu, Produktivkräfte, Triebe und Rassen sind ihm bewegende Ursachen des sozialen Lebens — vermag ich nur mit der Einschränkung zuzustimmen, daß es sich nicht um Gesetze und Kräfte, sondern vorläufig nur um orientierende Wegleitungen, um methodische Behelfe, um praktische Klugheitsmaximen, um heuristische Einteilungsprinzipien, um notwendige Klassifizierungs- und Rubrizierungsregeln, günstigsten Falles um soziologische Empeireme, aber beileibe nicht um „Gesetze des sozialen Lebens" handelt[1]). Der Hauptgedanke Zenkers aber, die Gleichenliebe, von welcher das ganze Werk durchzogen und getragen ist, wird in unserer letzten Abhandlung „Freiheit und Gleichheit" Bestätigung von einer Seite erfahren, an welche Zenker bei der Abfassung des zweiten Bandes sicherlich nicht gedacht hat. Dieses Zusammentreffen kann nur förderlich sein und als Beweis dienen, daß seine Theorie in der Luft lag. Zur Chronologie der Theorie bemerke ich nur, daß meine Abhandlung „Freiheit und Gleichheit" schon druckfertig vorlag, als Zenkers zweiter Band erschien. So erklärt es sich, daß in ihr keine Rücksichtnahme auf das Zenkersche Buch hervortritt.

* * *

Heinrich Schurtz, der Verfasser der „Urgeschichte der Kultur" (Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1900), hat die ethnographische Methode in der Soziologie wieder zu Ehren gebracht. In einem zusammenfassenden Werke[2]) hat es unser, der Wissenschaft nur allzufrüh entrissener Kulturhistoriker unternommen, die „Grundformen

[1]) Zenker hat eine Reihe typisch wiederkehrender Erscheinungen, soziale Rhythmen aufgedeckt, hinter denen sich vielleicht die gesuchten Gesetze verbergen, vgl. die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. 1903, S. 549.

[2]) Heinrich Schurtz: „Altersklassen und Männerbürde". Eine Darstellung der Gesellschaft. Berlin. Georg Reimer, 1902. 458 Seiten.

der Gesellschaft" an der Hand eines reich aufgeschichteten völkerkundlichen Materials aufzuspüren. Ihm dämmerte schon in der „Urgeschichte der Kultur" die Erkenntnis auf, daß die primitiven Männerverbände, welche eine merkwürdig weite Verbreitung aufweisen und die im Verhältnis zu ihrem Umfange noch keine rechte Würdigung gefunden haben, von fundamentaler Bedeutung für die Anfänge der Gesellschaftsordnung und sozialen Klassenbildung sein müßten. Schurtz ging nun den Problemen der natürlichen und künstlichen Gesellschaftsteilung, sowie den einfachsten Formen anfänglicher Gesellschaftsbildung bei allen erschlossenen Natur- und Kulturvölkern im einzelnen nach und gelangte auf diesem mühseligen Wege zu einer vergleichsweise einfachen soziologischen Formel: Ueberall auf der Erde erscheinen Altersklassen und Verbände der jungen Männer neben den Familien, und fast überall, wo typische Sitten vorhanden sind, erkennen wir auch die Männerverbände als die eigentlichen Träger des geselligen Daseins (Seite 74).

Zum Erweise dieser befremdlichen These untersucht Schurtz eingehender, als es je geschehen, das „überaus weitverbreitete System der drei Altersklassen mit seiner Gruppierung in Kinder, mannbare Jugend und verheiratete Erwachsene", sodann die Formen und Umbildungen des allüberall wiederkehrenden Männerhauses, das man „als ein Gebäude bezeichnen kann, in dem sich die mannbar gewordenen, aber noch nicht verheirateten Jünglinge aufhalten". Das typisch wiederkehrende Männerhaus wird allmählich der Ort, wo die Beratungen der Erwachsenen stattfinden, wo also „die Politik des ganzen Dorfes oder Stammes gemacht wird". Die Fremden, die das Dorf besuchen, finden in der Regel in diesem Männerhause Unterkunft, so daß sich die Gastfreundschaft vorerst in den Männergruppen herausbildet. „Die Familien, in denen die Frauen ihrer Wesensart den stärksten Ausdruck geben, sind im großen und ganzen ungesellig und abgeschlossen, die Männergruppen dagegen, die sich gemäß der unverwüstlichen männlichen Eigenart zusammenscharen, sind Freunde der Geselligkeit", woraus folge, „daß die Männergesellschaften die Bildung größerer Verbände zwischen verschiedenen Stämmen erst ermöglichen, daß auf ihnen der Aufbau höherer Gesellschaftsformen beruht" (S. 209).

Hier stoßen wir auf die charakteristische Seite des Schurtzschen Werkes, das sich als Faustschlag ins Gesicht des Feminismus erweist. Wie gewisse Bücher den verdächtigen Untertitel führen: Nur für

Männer, so gilt gleichsam nach Schurtz von den Anfängen der Gesellschaftsbildung die Ueberschrift: Nur für Männer. Denn die Grundformen der Gesellschaft, welche Schurtz in den Altersklassen und im Männerhaus, in Klubs und Geheimbünden erblickt, gehen samt und sonders auf die Männer zurück. Wo sich Ansätze zu ähnlich gearteten Institutionen unter Frauen finden, da handle es sich durchwegs um Zwerg- und Zwitterbildungen, um schwächliche Nachahmung und beginnende Zersetzung. Das Weib — so lautet die Grundthese von Schurtz — steht vorherrschend unter dem Einflusse der Geschlechtsliebe und der aus ihr entspringenden Familiengefühle, der Mann dagegen wird mehr durch einen reinen Geselligkeitstrieb, der ihn mit seinesgleichen verbindet, in seinem Verhalten bestimmt. Darum ist das Weib der Hort aller Gesellschaftsformen, die aus der Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes hervorgehen, der Mann dagegen der Vertreter aller Arten des rein geselligen Zusammenschlusses und damit der höheren sozialen Verbände.

Zwei Formen der Gesellschaftsbildung treten deutlich in die Erscheinung, eine natürliche und eine künstliche; jene wird durch das Blut bestimmt, diese durch freie Wahl bedingt. Blutsverwandtschaft heißt die eine Form, Geselligkeit die andere. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, heißt der Doppelursprung der Gesellschaft: Geschlechtsverband und Geselligkeitsverband. Dort bildet die Frau, hier der Mann das Bindeglied. Alle natürlichen Gesellschaftsgruppen rekurrieren demnach auf die Frau und ihre Muttertriebe, aber auch auf ihre „Schwatzhaftigkeit, Putzsucht und Neugierde"; alle künstlichen Gesellschaftsbildungen hingegen haben den Mann zum Mittelpunkt, in welchem die geselligen Triebe, die erhöhte Kraftentfaltung und das gesteigerte Lebensbewußtsein zu Gesellschaftsverbänden führe, während er „die Liebe zum Weibe nur als Episode betrachtet". Alle Gesellschaft, das heißt alle künstliche Gesellschaftsbildung in Beruf und Klasse, in Vereinen und Verbänden, in Gemeinde und Staat, in Kirche und öffentlichem Leben, sei daher ihrer tiefsten Wurzel nach Männergesellschaft, alle Kultur also Männer-Kultur.

Nach Schurtz ist das Entstehen der menschlichen Gesellschaft „ohne beständige Rücksicht auf die Geschlechtertrennung und ihre Folgen" weder zu schildern, noch zu begreifen. Geschlechtstrieb und Geselligkeitstrieb stehen fast als Antipoden einander gegenüber; die Frau als

Repräsentantin des ersteren, der Mann als Verkörperung des letzteren. Daß unter den Antipoden zuweilen eine Art von „stillschweigendem Staatsvertrag" in der Form einer Personal-Union zustande kommt, muß auch der Weiberverächter Schurtz, wenn auch etwas widerwillig, zugeben. Denn ohne zeitweiligen Friedensschluß, oder — gelinder ausgedrückt — Waffenstillstand zwischen den Ur-Antipoden Mann und Weib, wären wir Männer kaum jemals in die Lage gekommen, der Mißachtung oder dem Unmut gegenüber dem schwächeren Geschlecht literarischen Ausdruck zu geben. Zu anderem als literarischem Ausdruck finden wir Starken, wir „Schöpfer der freien, auf Sympathie des Gleichartigen beruhenden Gesellschaftsformen" ohnehin nur in den seltensten Fällen den erforderlichen Mut.

Die soziale Ueberlegenheit des Mannes erweist Schurtz im einzelnen an den über alle Zonen und Zeiten verbreiteten Altersklassen und Männerbünden. Eine vergleichende Zusammenstellung dieser Rudimente sozialer Klassenbildung ergebe den alten, unaufhebbaren Gegensatz der Geschlechter: „Der Mann gesellt sich willig zu seinesgleichen und schafft gern kameradschaftliche Gruppen, die Frau tut dies nur gelegentlich nach seinem Vorbilde, ist aber im übrigen die Hüterin der natürlichen Gruppe, der Familie" (Seite 89). Deß sind die allüberall verbreiteten Knabenweihen Zeugen, wie sie mit beginnender Pubertät unter allerlei Zeremoniell in die Männergesellschaft aufgenommen werden, während die entsprechenden Mädchenweihen viel seltener vorkommen, und selbst dort, wo sie auftauchen, sich als schwächliche Nachbildungen der Knabenweihen kennzeichnen. Auf den Naturstufen der Kultur seien Frauen überhaupt nur dem Sachbegriff untergeordnet: Ware, Handelsgegenstand. Das Arabische zum Beispiel bezeichnet mit demselben Ausdrucke (Sû) Frau und Sache. „Es muß überhaupt darauf hingewiesen werden", schärft uns Schurtz ein, „daß bei den meisten Naturvölkern, bei denen die Anfangsbegriffe des Reichtums entwickelt sind, die Ehe mehr eine Sache des Geschäftes als der Neigung ist, wie ja in ganz ähnlicher Weise noch bei den deutschen Bauern".

Hier eröffnen sich uns interessante Ausblicke in unser eigenes Kultursystem. Spielte auf der Unterstufe der Barbarei die Blutsgemeinschaft die Hauptrolle im Leben der Frau, so hat sich unter den schriftstellernden Frauen auf der obersten Spitze unserer Zivilisation

eine Art von Tintengemeinschaft herausgebildet. Unsere Gartenlauben-Literatur erschöpft sich förmlich in Wehklagen über unsere verrottete und verlotterte Moral, welche die wichtigste Funktion im Haushalte der Natur, die Fortpflanzung, zum gemeinen Handelsartikel erniedrige. Wie Schurtz den Frauen im Spiegel der vergleichenden Völkerkunde ihr Konterfei zeigt — wie ich glaube, etwas entstellt — so halten uns die Frauen in ihrer Literaturgattung, der Novelle, unser Zerrbild entgegen. Das „goldene Zeitalter" der Ehe, in welchem man aus reiner Neigung freite, nur aus innerstem Herzensdrange, ohne hypnotisches Hinschielen auf die Mitgift kürte, sei für immer dahin, und das kupferne Zeitalter, in welchem alle Ehewertung in metallische Prägung umgemünzt wird, sei nunmehr über uns hereingebrochen. Die völkerkundlichen Tatsachen, welche bei Schurtz und in unzähligen anderen ethnographischen Werken niedergelegt sind, beweisen so ziemlich das Gegenteil der landläufigen Motive unserer Familienjournal-Belletristik. Die Ehe ist nicht etwa in unserem Zeitalter erst zu einem national-ökonomischen Begriff entartet, sondern umgekehrt: der ökonomische Hintergrund der Ehe, wie er bei den Naturvölkern durchwegs in die Erscheinung tritt, beginnt sich erst im Rahmen unseres Kultursystems zu verflüchtigen und von seinen metallenen Schlacken allgemach zu befreien.

Die vergleichende Völkerkunde ist überhaupt in meinen Augen Lauge gegen verhärtete Vorurteile. Wer sich auf irgend eine Institution, welcher er angehört, oder ein Symbol, dem er leidenschaftlich anhängt, allzuviel einbildet und es infolgedessen mit dem Fanatismus der Einseitigkeit verteidigt, dem empfehle ich die Kaltwasserkur der vergleichenden Ethnographie. Man sehe sich nur die heiligsten Symbole unseres Kultursystems, wie Taufe, Beschneidung, Kreuz, Konfirmation, Hochzeitsweihe und Sterbesakramente, oder unsere liebgewordenen, unseren Männerstolz ausmachenden Sitten, als da sind: Forschheit, Schneid, Courage, Trinkzwang und Alkoholprotzentum im Lichte der vergleichenden Völkerkunde, wie es Schurtz ohne Geflissentlichkeit und nur ganz gelegentlich aufdeckt, etwas näher an, und man wird den Fanatismus der Auserwähltheit des eigenen Standpunktes allgemach einbüßen. Nichts wirkt ernüchternder auf den starren Dogmenglauben, als die Zerstörung der Illusion seiner Einzigkeit. Wenn wir gewillt sind, unser Leben für irgend ein uns liebgewordenes

Symbol einzusetzen und mit echter Märtyrerlogik für diese unsere Ueberzeugung begeistert den Flammentod zu erleiden, und wir werden zu gleicher Zeit inne, daß Sudanesen oder Molukken für ähnlich geartete Symbole mit noch viel vehementerem Feuereifer den Tod suchen, als wir ihn uns wünschen, so muß diese fatale Analogie mit den Naturvölkern unausweichlich wie eine kalte Douche auf unsere heißen Wünsche wirken. Die Einzigkeit ist eben die Schildwache eines jeden Glaubens. Beweist uns aber die Ethnographie, daß keines unserer erhabenen Symbole den Anspruch auf Einzigkeit erheben darf, daß vielmehr jedes dieser Symbole in geringerer oder größerer Verwandtschaft bei fast allen Naturvölkern wiederkehrt, so versetzt diese Einsicht dem Glauben einen bedenklichen Stoß.

Zum Glück gibt es eine Philosophie, die uns den Glauben an die Erhabenheit dieser Symbole zu retten vermag. Riefen die Gläubigen früher den Philosophen zu: Apage Satanas! so daß sie in jedem Philosophen den leibhaftigen Gottseibeiuns und in jedem philosophischen Werke ein scheues Rührmichnichtan sahen, so werden sie jetzt wohl oder übel zu diesem verfehmten Philosophen ihre Zuflucht nehmen müssen, wenn sie anders ihre liebgewordenen Illusionen und Ideale logisch vor dem Schiffbruch, der ihnen von seiten der Ethnographie droht, bewahren wollen. Wir geben natürlich die Tatsachen der Ethnographie zu, aber unsere Deutung ist eine andere, vielfach geradezu entgegengesetzte.

Den Heiligenschein unserer, meist mit dem Ahnenkultus verschlungenen Symbole, welchen die vergleichende Völkerkunde mit rauher Hand zerzaust, weil sie uns die täppischen Vorstufen unserer geheiligten Sitten und Gebräuche, Kulthandlungen und Zeremonielle unter Wilden und Barbaren in ihrer ganzen Plumpheit aufdeckt, stellt die Philosophie durch folgende Argumentation wieder her. Der Umstand, daß sich die meisten Naturvölker bei den wichtigsten Lebensabschnitten ähnlicher Symbole bedienen wie wir, beweist nichts gegen, vielmehr alles für diese Symbole. Denn wie tief müssen diese in den Instinkten der Menschennatur wurzeln, wenn sie sich ohne Nachdenken und Ueberlegung, ohne Plan und Absicht, nur aus dem unentfliehbaren Drang nach Symbolisierung wichtiger Lebensabschnitte herausgebildet haben! Das logische Daseinsrecht dieser Symbole wird nicht durch ihr bloßes Alter begründet, sondern durch ihre über alle Zonen

und Zeiten sich erstreckende Verbreitung. Ihre Notwendigkeit steckt in ihrer Allgemeingültigkeit. Was der sensus communis aller Völker und Zeiten gutheißt, muß einen Kern von ewiger Wahrheit enthalten. Es gilt, eine soziologische Common-Sense-Theorie auszubauen.

In großen Zügen dürfen wir zugeben, daß die allgemeine Einführung einer Institution oder Kulthandlung seitens aller erforschten Stämme und Sippen ein untrügliches Merkmal ihrer Nützlichkeit oder Unentbehrlichkeit bildet. Ist dies nun mit den Altersklassen und dem Männerhaus, den Klubs und Geheimbünden durchgehends der Fall? Ist Heinrich Schurtz der Nachweis gelungen, daß sich Spuren dieser Institutionen bei allen uns bekannten Rassen und Ableger dieser Kulthandlungen in den vorgeschrittensten Kulturen aufzeigen lassen? Für einzelne Symbole, wie Pubertätsweihen, Junggesellenverbände, für die gemeinsamen Speisehäuser (Syssitien) in Sparta und das Prytaneion in Athen, für den Ursprung aller Orden, insbesondere auch den des Freimaurer-Ordens, hat uns Schurtz ein überraschend reiches Beweismaterial geliefert. Aber weder ist es ihm gelungen, die Institutionen der Altersklassen und des Männerhauses bei allen erforschten Naturvölkern ausnahmslos nachzuweisen, noch Reste und Ableger dieser Institutionen bei allen Kulturvölkern aufzudecken. Wie es vielmehr bei der Verfolgung eines Lieblingsgedankens häufig zu ergehen pflegt, daß man wie hypnotisiert auf alle Analogien starrt, welche für diese Idee sprechen, aber die Augen beharrlich zukneift, um die Gegeninstanzen nicht wahrzunehmen, welche unserer gehätschelten Idee den Garaus machen könnten, so ist auch Heinrich Schurtz an manchen Tatsachen, die seiner Konstruktion widersprechen, mit verbundenen Augen vorübergegangen. Die in sein Schema sich ungezwungen einfügenden Völker beobachtete er mit einem Vergrößerungsglase, die anderen mit einem Verkleinerungsglase.

Vollkommen gelungen wäre Schurtz der Nachweis nur dann, wenn er Altersklassen und Männerhaus in ihrer ausnahmslosen Geltung bei allen uns bekannt gewordenen Menschenrassen aufgedeckt hätte. In diesem Falle, aber auch nur in diesem, wären diese Institutionen allgemein gültig, und somit für die Menschennatur notwendig, wie etwa der Satz der Identität, der Satz des Widerspruches, des Kausalgesetzes u. s. w. Ein solcher Nachweis ist aber vermittelst jener empirischen Methode, deren sich Schurtz mit Recht bedient, über-

haupt nicht zu führen. Durch einfache Aufzählung und Summierung (per enumerationem simplicem) kommen wir niemals zu allgemeingültigen Wahrheiten.

Und doch ist die von Schurtz angewendete Methode richtig und fruchtbar. Soziologie muß vor allen Dingen eine Ansammlung und Klassifizierung von Tatsachen sein! Nur wird man sich vor übereilten Schlüssen hüten und sich stets gegenwärtig halten, daß wir an der Hand dieser ethnographischen Methode wohl zu Regeln, aber niemals zu Gesetzen gelangen werden. Nur Gesetze gelten notwendig und allgemein. Regeln hingegen haben eine bloß annähernde Sicherheit — den Wert von Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Induktionen gewähren uns niemals die Sicherheit kategorischer Aussagen.

Was uns Schurtz auf Grund eines ebenso reichen wie übersichtlich geordneten Materials bietet, ist der ganz neue Nachweis, daß Altersklassen und Männerbünde zu den „Grundformen der Gesellschaft" gehören, nicht aber, wie Schurtz prätendiert, daß sie die Grundformen der Gesellschaft darstellten. Die Ausnahmslosigkeit ihrer Geltung ist nicht bezeugt und kann vermittelst jener empirischen Methode, welche einzig zum Ziele führt, niemals erwiesen werden, also ist auch ihre Notwendigkeit keine absolute. Soziologie kann vorerst nichts anderes sein wollen, als eine induktive Logik der sozialen Wissenschaften. Sie sammelt, sondert, sichtet das Material; sie stellt übereinstimmende Merkmale aller Zonen und Zeiten nebeneinander; sie klassifiziert das Zusammengehörige und gewinnt auf diesem Wege Erfahrungsregeln, soziologische Empereme, gewisse Typen und Arten des sozialen Verhaltens bei einer großen Anzahl von Natur- und Kulturvölkern. So geartete Induktionen aber führen immer nur zu Regeln, nie zu Gesetzen.

Man wird fürderhin in der Soziologie an den Arbeiten von Schurtz nicht mehr vorbeigehen können. Altersklassen und Männerhaus, Klubs und Geheimbünde als Fermente der Gesellschaft wird man wie nie zuvor in Anschlag bringen müssen. Und das ist kein kleines Verdienst! Das Ei des Kolumbus in der Soziologie aber hat Schurtz ebensowenig gefunden, wie einer seiner Vorgänger. Seine neue Theorie der Gesellschaft ist nicht schlechter, ja sogar erheblich besser begründet, als die meisten vorangegangenen Gesellschaftserklärungen; aber es ist leider nur eine, und nicht die Theorie der Ge-

sellschaft.

Früher wimmelte alles von Gesellschaftsrettern. Jetzt bestürmen uns die Gesellschaftserklärer. Jene projizieren ihre Formel in die fernste Zukunft; diese verlegen sie in die Längstvergangenheit. Und so reiht sich denn die soziale Frage den großen Vexierfragen des Menschengeschlechtes würdig an. Sie ist die Krux unserer Zeit. Und ich habe allen Grund zur Befürchtung, daß Gesellschaftsretter und Gesellschaftserklärer gleich sehr in die Irre gehen, wenn sie uns im ersten Jubel ihrer Entdeckungsfreude zurufen, ihnen sei gelungen, was allen bisher mißlang: die soziale Frage auf eine Formel zu bringen, welche alle obschwebenden Streitpunkte endgültig bannt und löst. Weder glaube ich das als Prophezeiung für die Zukunft, noch als Erklärung für die Vergangenheit. Dieses verwickeltste aller Probleme, diese peinlichste aller Vexierfragen, ist mit einem einzigen Ruck überhaupt nicht aus der Welt zu schaffen, weder vorwärts durch Weltverbesserer, noch rückwärts durch Gesellschaftserklärer.

XIII.

Autorität.

Ihr Ursprung, ihre Begründung und ihre Grenzen.

Motto:

Où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut; où il n'y a pas de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.

(Bossuet.)

„Glaube an Autoritäten .... ist unumgängliches Bedürfnis. Die Glaubensfreiheit besteht lediglich darin, auf allen Gebieten nur derjenigen Autorität zu folgen, welche die kritische Prüfung aushält." (Schäffle.)

„Vom Oktober 1793 bis April 1794, wo Girondisten, Hebertisten, Dantonisten nacheinander geköpft wurden .... datiert in Wahrheit die Wiedergeburt des Prinzips der Autorität, dieser ewigen Schutzwehr der menschlichen Gesellschaften .... Robespierre bleibt ein bedeutender Mann, nicht seiner Talente und Tugenden wegen, die hier nebensächlich sind, sondern wegen seines Sinnes für Autorität."

(Hippolyte Castille, ein kommunistischer Historiker.)

I. Wesen der Autorität.

Autorität und Anarchie heißen die beiden Pole menschlichen Zusammenlebens. Die Autorität stellt sich der soziologischen Betrachtung als der positive, die Anarchie als der negative Pol aller Gesellschaftsgebilde dar. Autorität ist das erhaltende, zusammenschließende, Anarchie das auflösende, zersetzende Prinzip. Zwischen diesen beiden

Gegensätzen pendelt das Menschengeschlecht seit Anbeginn der Geschichte in merkwürdigem Rhythmus hin und her. Scheint doch dieser Urkontrast im Zusammenwirken von Menschen, welche sich zu sozialen Gruppen vereinheitlicht haben, nur ein Spezialfall eines generellen Weltgesetzes zu sein. Die Physik kennt nämlich diesen Gegensatz als Attraktion und Repulsion (Anziehung und Abstoßung), die Chemie als Affinität und Verbindungswiderstand; in der Soziologie heißt er Sympathie und Antipathie.

Ueberall dort, wo umherschweifende Horden seßhaft werden und sich zu festem Verbande kristallisieren, bilden sich unausweichlich Autoritäten heraus, um welche sich die Menge wie die Zelle um ihren Zellkern lagert. Heiße diese Autorität Sippen- oder Kriegshäuptling, Zauberer oder Priester — gleichviel. Sobald die Menschen den Urzustand des führerlosen Nomadentums überschreiten, sobald sie aus dem gesellschaftlichen Chaos der Herrschaftslosigkeit (Anarchie) herauswachsen, um sich zu sozialen Verbänden von dauerhafter Struktur zusammenzutun, werden sie sich unweigerlich Autoritäten geben müssen. Jedes geregelte Zusammenleben und planmäßige Zusammenwirken von Menschen hat eben zur unerläßlichen Voraussetzung, daß zwischen ihnen ein festes Gefüge von Ueber- und Unterordnung, von Befehlenden und Gehorchenden, zur allgemeinen Anerkennung und Respektierung gelangt. Denn die Kollisionsmöglichkeiten zwischen der Tätigkeits- und Machtsphäre der einzelnen Individuen sind so zahlreich und so unausbleiblich, daß diese einzelnen Individuen ihrem stärksten, auf Selbsterhaltung gerichteten Instinkt unfehlbar nachgegeben und infolgedessen einander zerfleischt haben würden, wenn nicht im letzten Augenblick Furcht, Rücksicht oder Scheu vor Autoritäten ihren Raubtiergrimm gebändigt hätten. Jede Autorität, sei es die sichtbare, der Häuptling, sei es die unsichtbare, die Gottheit, wirkt erzieherisch und veredelnd insofern, als sie Hemmungsvorstellungen und Gegenmotive erzeugt, welche so geartet sind, daß sie unseren angeborenen Raubtierinstinkten die Wage zu halten vermögen.

Erst durch die Schaffung von Autoritäten als regelnden Instanzen, welche die zentrifugalen Instinkte des Naturmenschen durch starke Gegenmotive wettgemacht und ausgeglichen haben, war der Uebergang vom Naturzustand zum Kulturzustand möglich.

Der Typus des Naturzustandes heißt nämlich: Jeder für sich;

der Typus des Kulturzustandes hingegen heißt: Alle für einen und einer für alle. Dort gilt die Parole: ôte-toi de là que je m'y mette, hier: viribus unitis; dort herrscht Arbeitskonzentration, sofern jeder alle seinem Bedürfnis dienenden Arbeiten selbst verrichten muß, hier Arbeitsteilung nach dem Grundsatz: do, ut des, zumal heute niemand mehr seine Lebensbedürfnisse selbst herzustellen vermag, sondern auf die Arbeit anderer angewiesen ist. Aus dieser notgedrungenen Arbeitsteilung erwächst eine stetig zunehmende Solidarität des Menschengeschlechts. Gerade weil wir aufeinander angewiesen sind, müssen wir unsere Interessen auszugleichen und zu harmonisieren suchen.

Dieser Uebergang zum Kulturzustand ist nun das Werk der Autoritäten aller Völker und Zeiten. Zu diesen Autoritäten rechne ich nicht bloß Götter und Geister, Kriegsführer und Häuptlinge, Väter und Aelteste, Friedensvorsteher (Sachem) und Sippenhäuptlinge, Priester und Zauberer, sondern und vor allem Religionsstifter (Confucius, Laotse, Zarathustra, Buddha, Moses) und Gesetzgeber (Drakon, Solon, Lykurg), weiterhin Gesetze und Institutionen (Zehn Gebote, Zehn- und Zwölftafelgesetz). Denn Autorität ist alles, was dem einzelnen Verhaltungsweisen für sein Denken, Fühlen oder Handeln entweder befiehlt oder rät, alles, was Dauer, Plan, Zusammenhang, System und Konstanz hat im Gegensatz zum Flüchtigen, Zufälligen, Plötzlichen, Willkürlichen und Wechselvollen in Laune und Stimmung des Einzelmenschen; alles endlich, was durch Unterwerfung des eigenen Urteils unter ein anderes Hemmungsmotive zur Niederhaltung ichsüchtiger Affekte schafft. Autorität ist somit das ordnende Prinzip im Gesellschaftsorganismus — eine Parallelerscheinung zu den Gesetzen im Naturmechanismus. Autorität ist das Gattungsmäßige, Beharrende im Zusammenwirken von Menschen, Anarchie das Einzelne, Vergängliche und Zufällige. So gefaßt, wirken natürlich unpersönliche Gesetze, Sitten und Institutionen ebenso autoritativ, wie Könige, Volksheroen oder Götter.

Aus alledem ergibt sich, daß die menschliche Kultur ohne die genannten Autoritäten undenkbar wäre. Denn die ungezügelte Wildheit des Urzustandes kann nur gezähmt werden, wenn ein höherer Wille oder genereller Befehl vorhanden ist, dem sich das einzelne Individuum im Kollisionsfalle unbedingt zu fügen hat. Ohne Unterordnung der Einzelnen ist schlechterdings keine

Ordnung der Gesamtheit zu erzielen. Ginge jeder nur seinen Impulsen oder Instinkten nach, ohne im kritischen Augenblick durch höhere Befehle (göttliche, königliche, gesetzliche) gehemmt zu werden, so würden wir heute noch, trotz jahrtausendelanger Erziehung durch Autoritäten, in die Barbarei zurücksinken. Ließe man den heutigen Anarchisten nur eine kurze Weile freien Spielraum zur Durchsetzung ihrer ungebundenen Phantasien, so würden sie unfehlbar in drei Tagen zerstören, was die Autoritäten in drei Jahrtausenden mühsam genug für uns auferbaut haben.

Die Autoritäten sind eben die unerläßliche ewige Dressur des Menschengeschlechts. Wie man durch Domestikation Raubtiere zu Haustieren gezähmt hat, so hat man durch die zwingende Gewalt öffentlicher Befehle, autoritativer Gebote und Gesetze die Naturmenschen zu Kulturmenschen emporgezüchtet. Denn durch diese allgemeingültigen Imperative haben die Menschen allgemach gelernt, sich unterzuordnen, zu gehorchen, ihre Instinkte zu adeln und ihre Impulse unter die Interessen einer größeren Allgemeinheit zu beugen. Gleichwie die Wissenschaften Ordnung in das Naturgeschehen gebracht haben, so die Autoritäten Ordnung in das Gesellschaftsgeschehen. Wie bei jeder Dressur, so ging auch hier der Weg zum Zuckerbrot durch die Peitsche. An der Schwelle der Kultur stehen durchweg blutdürstige Tyrannen. Wilde Bestien zu bändigen, gibt es nur ein Mittel: die Furcht[1]). Solange die Bestie wild bleibt, würde kein milderes Mittel verfangen. So gesehen, erhalten die grimmen Tyrannen und Despoten der Vorzeit eine vergleichsweise hohe kulturgeschichtliche Bedeutung; sie sind die großen Menschenbändiger. Sie begründen ihre Autorität durch Zwang und Gewalt, durch Feuer und Blut, durch Schrecken und Grauen. Damit der Mensch lerne, daß er im Zusammenleben mit anderen nicht jedem augenblicklichen Gelüste nachgehen darf, muß ihm der Respekt vor einem höheren Willen, dem der seinige sich unter allen Umständen zu beugen habe, zunächst durch Schrecken und Furcht eingeflößt, planmäßig eingeimpft werden.

Durch diese harte Schule der Furcht mußte der Naturmensch, an der Hand der Autoritäten, hindurchgehen, sollte er anders die

[1]) Im Bd. XV der nachgelassenen Werke Nietzsches, Der Wille zur Macht, S. 77 heißt es: Diese Art Stärke, die Furcht erregt, galt vor allem als göttlich: Von hier nahm die Autorität ihren Ausgangspunkt.

Selbsterhaltung der Arterhaltung unterordnen lernen und damit den Aufstieg zu immer höheren Kulturformen antreten. Es hat Jahrtausende währender Erziehung der Masse durch ihre Autoritäten bedurft, bevor sich Scheu und Angst zum Glauben sublimierten, bevor sich die Furcht vor Königen und Göttern zur Ehrfurcht steigerte.

In demselben Maße, wie der Zivilisationsgrad der Völker wächst, verfeinert sich auch die Form ihrer Autoritäten. Ein Rassentier braucht und verträgt keine Zuchtrute mehr. Wo sonst die Peitsche unerläßlich war, da genügt jetzt ein mahnendes Wort, ein sanfter Wink. Hier ist ein freundlicher Kosename wirksamer als jeder Geißelhieb, zumal dieser unter Umständen nur den entgegengesetzten Effekt hervorruft. Die Furcht hört jetzt auf, einziges Erziehungsmittel zu sein, wenn man gleich auf diesen Faktor der Autorität auch in ihrer sublimiertesten Form niemals ganz wird verzichten können.

Die nächste, gereiftere Stufe der Autorität ist der *Glaube*. Sobald einzelne Völkerstämme den nomadenhaften, halbanarchischen Wildheitszustand verlassen, sobald sie seßhaft werden und sich zu festen Verbänden zusammentun, so daß sie einer einheitlichen Leitung dringend bedürfen, reicht die Furcht als Autoritätsquelle und Erziehungsmittel nicht mehr aus. Um nämlich in dauernder Furcht erhalten zu werden, muß die Möglichkeit vorhanden sein, daß man vom Gegenstand der Furcht ständig beobachtet werden kann. Dehnt sich aber ein Volksstamm so weit aus, daß seine einzelnen Glieder unmöglich von der leitenden Zentrale aus unmittelbar beobachtet werden können, so muß an die Stelle der *Furcht* vor dem Häuptling der *Glaube* an seine Allgewalt treten, um als Motivquelle und Hemmungsvorstellung wirksam zu bleiben. Denn Furcht hat man zunächst nur vor sichtbaren Gewalten. Da aber die Autoritäten nicht immer und nicht allen stets sichtbar bleiben können, zumal dann nicht, wenn die dieser Autorität sich Unterwerfenden aus Mangel an Platz und Nahrung vom Zentrum der Autorität aus sich nach der Peripherie ausdehnen müssen, so muß die Fiktion der Allgegenwart dieser Autorität ihre mangelnde Sichtbarkeit ersetzen. Daher kommt es, daß im Vorschritt der Kultur die Götter immer unsichtbarer, die Könige immer unnahbarer, die Institutionen und Gesetze immer abstrakter werden. Die Furcht vor sichtbaren Gewalten hat sich eben zum Glauben an

unsichtbare verfeinert. Das Grobsinnliche weicht auf der ganzen Linie der Abstraktion, das Faßliche dem Unfaßlichen, das Anschauliche dem Uebersinnlichen. Wie Kinder ihre Eltern zunächst fürchten und erst in gereifterem Stadium ehrfürchten, so ergehts ganzen Völkern. Im Kindheitszustande werden sie durch Furcht erzogen, im Jünglingsalter durch Ehrfurcht und Liebe. Diese Entwickelungslinie der Verfeinerung der Gefühle zeigen sowohl die religiösen als auch die staatlichen Institutionen auf. *Jedes Volk hat die Autoritäten, die es vermöge seines Zivilisationsgrades braucht und verdient*; barbarische Stämme werden durch Furcht, zivilisiertere aufsteigend durch Glaube, Ehrfurcht und Liebe erzogen.

In diesem mittleren Stadium der Autorität, welches im wesentlichen die patriarchalischen Zustände in Kirche und Staat charakterisiert, befanden sich die christlichen Völker bis zum Ausbruch der großen französischen Revolution. Alle Autoritäten saugen bis dahin ihre Kräfte wesentlich und vorzüglich aus dem Glauben: Kinder glauben an ihre Eltern, Frauen an ihre Männer, Jünger an ihre Lehrer, Arbeiter an ihre Brotherren, Bürger an ihre Behörden und Gesetze, Soldaten an ihre Führer, Untertanen an ihre Fürsten, alle zusammen aber an ihren Gott. Die französische Revolution hat nun in alle diese Glaubensformen Bresche gelegt; sie hat alle alten Autoritäten, die auf einem irgendwie gearteten Glauben beruhten, in ihren Grundvesten erschüttert. Der beste Beweis nun, daß es unter Kulturvölkern ohne Autoritäten schlechterdings nicht abgeht, liegt gerade in der französischen Revolution. Sie hat nämlich nur die mittelalterliche Form der Autoritäten untergraben, um einer neuen, höchsten, gereiftesten Form der Autorität die Wege zu ebnen, und *diese oberste Form ist: die Autorität aus Einsicht*.

Das neunzehnte Jahrhundert hat erst diese abgeklärteste Form der Autorität zur Reife gebracht. Auf den Trümmern der Revolutionen erblühen neue, von den ehemaligen Revolutionären selbst herbeigesehnte Autoritäten, weil sich aller Denkenden die Einsicht bemächtigt hat, daß der Zusammenschluß und Zusammenhalt vorgeschrittener Kulturmenschen nur durch den Kitt der Autorität verbürgt und gewährleistet werden kann. Aus dieser Einsicht heraus schaffen die ehemaligen Revolutionäre Mazzini, Crispi, Cavour und Garibaldi das geeinigte Königreich Italien, und arbeiten in Deutschland

die ehemaligen Achtundvierziger und die späteren Nationalvereinler wie Bennigsen, Miquel, Lasker und Bamberger an der Verwirklichung des tausendjährigen Einheitstraumes des deutschen Volkes, bis Kaiser Wilhelm I. und Bismarck dieses Ideal der deutschen Volksseele zur glücklichsten Erfüllung bringen. Wenn also die ehemaligen Revolutionäre selbst zur Autorität als einem Rettungsmittel gegen soziales Chaos und die Anarchie greifen müssen, so ist der stringente Beweis erbracht, daß Autoritäten nicht bloßes Furchtprodukt sind, wie auf der Unterstufe der Barbarei, aber ebensowenig bloßer Glaubenssatz wie unter der Herrschaft des Feudalsystems, sondern und vor allem *Vernunfterzeugnis* — ein kategorischer Imperativ sozialer Selbsterhaltung. Mit einer entsprechenden Umbiegung des bekannten Voltaireschen Ausspruchs müßte es daher heißen: Wenn es keine Autorität gäbe, müßte man sie erfinden.

Für die Unterstufe der Zivilisation ist Autorität eine *Naturnotwendigkeit*, für die mittlere Stufe des Feudalsystems ist sie ein von Kirche, Staat und öffentlicher Moral verkündeter Glaube und eine eindringlich gelehrte *Zwecknotwendigkeit*, auf der Oberstufe des Konstitutionalismus endlich ist Autorität eine von der Geschichte und Philosophie demonstrierte *Vernunftnotwendigkeit*. Im Zustand der Barbarei führen die Instinkte der Selbst- und Arterhaltung zur Autorität, im Zustande des staatlichen oder kirchlichen Absolutismus drängen Gefühl, Gewissen und Glaube zur Autorität, unter vorgeschrittenen Kulturvölkern endlich beweisen Geschichte und Philosophie, daß wir im Interesse der *nationalen* Selbsterhaltung Autoritäten schaffen und respektieren müssen, ansonst wir unfehlbar ins Chaos zurückgeworfen und national atomisiert würden. Die eine Instanz appelliert an die Instinkte, die andere an das Gefühl oder den Glauben, der ja selbst Gefühl ist, die dritte und höchste Instanz endlich hält sich nur an den Intellekt. Nun gibt es heute noch selbst in vorgeschrittenen Kulturstaaten Bevölkerungsschichten, welche gedanklich über die erste Phase der Autorität noch gar nicht hinausgewachsen sind; sie führen vorzugsweise ein Instinktsleben. Am stärksten ist indes die zweite Phase der Autorität vertreten, welche im *Glauben* wurzelt. Sowohl der Kirchenglaube als auch der dynastische Glaube fördern die Respektierung aller Formen der Autorität. Dieser Glaube braucht keinen Be-

weis, ja er verträgt sogar seiner Natur nach gar keinen Beweis; er haftet, wie aller Glaube, wurzelfest im Gefühl. Das Gefühl aber kennt und verträgt keine Beweise.

Neben dieser Mittelschicht gibt es indes noch eine dritte, kritisch-reflektierende Schicht, welche weder durch Furcht, noch durch Glaube, sondern einzig durch Einsicht zur Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit der Autoritäten genötigt werden kann. Wo weder Instinkts- noch Gefühlsmotive mehr verfangen wollen, da müssen Intellektmotive ins Gefecht geführt werden. Der Furcht läuft parallel die staatliche Gewalt, dem Glauben die kirchliche oder moralische Macht, der Einsicht endlich entspricht die Kraft der Gründe. Wo die Gründe der Macht versagen, da hat die Macht der Gründe einzusetzen. Instinkt, Gefühl und Verstand müssen zusammenwirken, um den vorgeschrittenen Kulturen eine menschenwürdige Lebensordnung unter dem wirksamen Schutze von Autoritäten zu sichern. Den Anteil des Intellekts und seines Organs, der Wissenschaft, an diesem Dreibund zu kennzeichnen, sei nachfolgenden Untersuchungen vorbehalten. Wie die meisten wissenschaftlichen Methoden zu einer Dreigliederung des Stoffes neigen, so wollen auch wir das Autoritätsprinzip im philosophischen Dreivierteltakt variieren, indem wir a) Ursprung, b) Begründung und c) Grenzen der Autorität untersuchen werden.

II. Ursprung aller Autorität.

Die Tendenz zur Herausbildung von Autoritäten läßt sich bis in das Tierreich zurückverfolgen. Je wilder das Tier, d. h. je stärker sein Affektleben und je geringer seine Fähigkeit zur Ueberlegung ist, desto regelloser (anarchischer) gestaltet sich sein Zusammenleben. Mit wachsender Intelligenz der Tiere, deren Kennzeichen eben die Ueberlegung ist, tritt die Tendenz zur Herausbildung von Autoritäten immer schärfer zu Tage. Schon im Mechanismus des Gehirns ist eine solche Hierarchie der Ueber- und Unterordnung vorgebildet. Es gibt befehlende und gehorchende Zellen, dirigierende und dienende Zentren. Wird doch der ganze menschliche Organismus von einer Zentralstelle, dem Ich, dem Mittelpunkt der Persönlichkeit aus, so geleitet, daß beim normalen Menschen sämtliche Gliedmaßen gleichsam den Befehlen gehorchen, welche ihnen die Zentrale, das Ichbewußtsein erteilt. Und so ist schon der menschliche Organismus Prototyp und Modell für

den sozialen Organismus. Die Gesellschaft ist in gewissem Sinne ein Makroanthropos — ein Mensch im Großen. Soll der menschliche Organismus gesund bleiben, so müssen die dienenden Zellen oder Organe jenen Befehlen unweigerlich gehorchen, welche die Zentrale ihnen als wohlerwogene hygienische Präventivmaßregel erteilt, ansonst der ganze Organismus in Tumult gerät, sein Gleichgewicht verliert und dem Siechtum verfällt. Aehnlich ergeht es einem gesellschaftlichen Organismus. Auch hier bilden sich bestimmte Funktionen, Berufe, Klassen, Stände, herrschende und dienende Gruppen heraus, wie etwa im Gehirn befehlende und gehorchende Zellen, Ganglienknoten oder Sinnes- bezw. Associationszentren. Die befehlenden Organe stufen sich nach oben ab, so zwar, daß sie eine förmliche Stufenleiter oder richtiger eine Herrschaftspyramide darstellen.

Diese Analogie zwischen der Konstitution des einzelnen Menschen und der Verfassung des Gesellschaftszustandes ist mehr als bloße Redefigur — sie ist Modell. Wie der gesunde Mensch seine bestimmte Konstitution hat, seine Natur, seinen Charakter, so hat eine gesunde Gesellschaft ihre Verfassung, ihre feste Gliederung, ihre gesetzmäßig geregelte Ordnung. Jede Gesellschaft hat notgedrungen ihre herrschenden und gehorchenden Schichten. Wie der entwickelte Mensch von einem ganzen Netz von Nerven, Venen, Adern und Muskeln durchsetzt ist, wobei jedoch jeder Strang an seinem Orte seine feste Stellung und Funktion hat, so ist in einem entwickelten Gesellschaftszustand alles von einem Netz von Gebräuchen, Sitten, Vorschriften und Gesetzen durchsetzt, wobei jedes Individuum in jeder Situation Maßstäbe seines Verhaltens vorfindet. Funktioniert der Nerven- oder Muskelapparat nicht mehr normal, so ist der Organismus krank, und funktionieren in einer Gesellschaft die ihr gegebenen Gesetze nicht mehr normal, so ist die Gesellschaft krank. *Sogenannte Revolutionen sind nichts anderes, als Erkrankungen der Gesellschaft.* Die Autoritäten nun, welche den Gesellschaftszustand ebenso zu überwachen und zu regulieren haben, wie etwa die dirigierenden Zellen beim Menschen den ganzen Organismus, haben mehr die Aufgabe, solchen Krankheiten vorzubeugen, als die schon zum Ausbruch gelangten zu heilen. Ihre Vorbeugungsmaßregeln heißen Gesetze. Die soziale Hygiene ist aber wirksamer als die Therapie. Deshalb werden die obersten Autoritäten, welche gleichsam den Abschluß der Autoritäten-

pyramide im Staatswesen darstellen, beizeiten darauf bedacht sein müssen, wirksame Mittel zur Verhütung von Gesellschaftserkrankungen zu ersinnen, ebenso wie beim einzelnen Menschen, der ja selbst einen Zellenstaat in sich repräsentiert, die oberste Autorität, das Ich, über dem Wohl und Wehe des ganzen Organismus zu wachen hat.

Den Aufstieg zur Autorität bei wachsender Geistigkeit beobachten wir in der gesamten organischen Natur. Wenn ein Schwarm von Vögeln im Fluge die Luft durchschneidet, so wird ein Vogel die Führung übernehmen, während die anderen sich dieser Führung blindlings überlassen. Der führende Vogel wird durch Umsicht, Erfahrung und Tüchtigkeit im Auskundschaften der günstigst gelegenen Orte und im Herauswittern drohender Gefahren das Zutrauen der ihm folgenden Masse gewonnen haben. Bei der Masse wirken zwei Motive mit, welche ihr Verhältnis zur Unterordnung unter die Befehle des führenden Vogels bestimmen: Furcht und Nachahmungstrieb. Die Furcht besteht in der Gefahr des Zurückbleibens, der Vereinzelung. Der Nachahmungstrieb (μίμησις) ist, wie schon Platon gesehen hat, aller Kreatur eigen. Ein hervorragender französischer Soziologe, Gabriel Tarde, sieht in der Nachahmung einen Grundtrieb der Lebewesen. Diesen Trieb haben Mensch und Tier von den oberen bis zu den untersten Sprossen der Lebewesen gemein. Besonders gilt dies für den Uebergang vom Raubtierzustand zum Herdentierzustand. Ueberall dort, wo sich die Lebewesen im Kampfe um's Dasein in ihrer Vereinzelung nicht mehr behaupten konnten, weil sie als Einzelexemplare zu schwach waren, um den Kampf gegen überlegene Feinde allein aufzunehmen, schlossen sie sich zu Gruppen zusammen, um gemeinsam auf Beute auszugehen und sich gegen drohende Unbill zu verteidigen. An die Stelle der Anarchie tritt die Organisation. In dem Augenblicke aber, da die Interessen vieler zu einer Einheit zusammenschmolzen, stellte sich das Bedürfnis heraus, diese Einheit der Interessen auch nach außenhin zum Ausdruck zu bringen. Alle Herdentiere haben die Tendenz, sich einem Führer unterzuordnen; sie alle haben ihre Leithämmel. Ob sie nun an der stolzen Mähne oder an der Schelle kenntlich sind — gleichviel: „Wer der vorderste ist, führt die Reihe", heißt's im Schiller'schen Wallenstein.

Die gleiche Beobachtung wie bei der Tierwelt machen wir bei den tiefstehenden Menschenrassen. Wir greifen hier als Typen Feuer-

länder, Eskimos und Buschmänner heraus, weil diese Menschenrassen wohl zu den primitivsten gehören, die ethnographisch erschlossen sind. Die Feuerländer leben in einem Zustand vollständiger Herrschaftslosigkeit (Anarchie). Sie besitzen keinerlei Organisation und entbehren deshalb der Rudimente aller Gesellschaftsbildung. Nur Greise genießen etwelches Uebergewicht. Die Eskimos haben für „Herr" oder „Gebieter" noch gar kein Wort, so daß die Missionare, die sie zuerst aufsuchten, ihnen mit dem Begriff der Ueberordnung auch das Wort erst beibringen mußten. Aehnliches gilt von den Buschmännern. Immerhin treten selbst in diesen zurückgebliebensten Rassen, dieser partie honteuse des Menschengeschlechts, gewisse Rudimente der Autorität wie punktiert zutage. Gehen ihnen auch alle Herrschaftsverhältnisse und Klassenbildungen ab, so respektieren sie doch zum mindesten die elterliche Autorität.

Befragen wir daher die Ethnographie nach dem Ursprung aller Autorität, so müssen wir, wie billig, bei den an Intelligenz tiefststehenden Rassen einsetzen. Nimmt man nun diese zum Ausgangspunkt, so ergibt sich ein doppeltes. Auf der einen Seite werden wir inne, daß alle Autorität äußerlich mit der elterlichen beginnt. Wenn auch die Feuerländer statt der Eltern eher die Greise respektieren, so kommt dies im Prinzip auf das Gleiche hinaus. Was im Primitivzustande, wo alle äußerliche Regelung durch religiöse Gebote und staatliche Gesetze fehlt, an Keimansätzen zu einem System der Ueber- und Unterordnung besteht, ist zunächst das höhere Alter. Denn auch in der Anerkennung des Uebergewichts der Eltern schwingt dieses Motiv stillschweigend mit; Eltern sind eben nicht bloß blutsverwandt, sondern auch älter, d. h. erfahren, worauf schon die deutsche Wortverwandtschaft hinweist. Und diese elterliche Autorität, welche somit den Ausgangspunkt zur Entwickelung aller Formen der Autorität bildet, zeigt schon dieselben psychologischen Stufengänge auf, welche wir im Eingang unserer Untersuchungen als seelische Wurzeln aller Autoritätsformen aufgedeckt zu haben glauben, nämlich Furcht, Glaube, Einsicht. Auch die elterliche Autorität beginnt beim Kinde mit der Furcht, setzt sich fort und befestigt sich beim Jüngling durch den Glauben an die Superiorität der Eltern oder Greise, verdichtet sich in der Religion zum Ahnenkultus, bis endlich bei Erwachsenen die Autorität sich nur noch auf Einsicht stützt, in-

dem sie Eltern und Greise respektieren, weil und sofern sie in ihnen die Gereiften, die Erfahrenen, die Weisen ehrfürchten.

Eine zweite Beobachtung drängt sich hier unabweislich auf. Rassen, welche im Zustand des primitiven Anarchismus *verharren*, sind kulturunfähig. Sie können sich daher im Kampfe ums Dasein gegen andere, besser organisierte Rassen unmöglich behaupten. Als Rudel für sich können sie Jahrtausende anarchisch dahinvegetieren, aber wo es den Kampf um die Behauptung ihres Bodens gilt, müssen sie der durch Autoritäten erzogenen und organisierten weißen Rasse gleich auf den ersten Wink weichen. Denn wo der Kampf den Ausschlag gibt, da ist die *Disziplin die Seele des Kampfes und die Autorität wieder die Seele der Disziplin*. Dehnt sich also die weiße Rasse, wie anzunehmen ist, immer weiter aus, so wird sie mit allen diesen Ueberresten des primitiven Anarchismus tabula rasa machen und sie mit der unwiderstehlichen Gewalt eines Orkans hinwegfegen.

Die Konstatierung dieser ethnographischen Tatsachen ergibt eine soziologische Schlußfolgerung von nicht zu unterschätzendem Belang. Die genannten Rassen sind nämlich nicht deshalb anarchisch geblieben, weil ihnen die Intelligenz zur Erzeugung höherer Kulturformen abging, sondern umgekehrt: sie haben keine höhere Intelligenz erreicht, weil sie im anarchischen Zustande verharrten. Die Gemeinschaft, das Zusammenwirken, der Ausbau der Solidarität, der gemeinsame Kampf und die gemeinsamen Autoritäten — sie wirken zusammen, um die menschliche Intelligenz zu erhöhen und zu erweitern. Nicht die Vernunft schafft den Staat, sondern umgekehrt: *der Staat bildet die Vernunft*.

Insulaner, Bergbewohner, schweifende Nomadenstämme erreichen nie und nirgends höhere Intelligenz. Die Menschen unterliegen eben dem geistigen Trägheitsgesetz; sie bilden nur diejenigen Funktionen schärfer heraus, welche ihnen der Daseinskampf aufnötigt. Nicht bloß Boden und Klima, auch Beruf und Stand wirken zusammen, um den Charakter des Einzelmenschen sowohl, als auch den Volkscharakter auszubauen. Jägervölker bilden den Mut, Fischervölker die Geduld, Seefahrer Kühnheit und Stolz, Hirtenvölker Dressur und Gehorsam, Handelsvölker Verschlagenheit und Gewandtheit am typischsten aus. Die Stadtbevölkerung aber, welche die mannigfaltigsten Bevölkerungs-

schichten in sich vereinigt, bildet vorzugsweise jene Funktion der Menschen heraus, welche als Waffe im Kampf ums Dasein unter friedlichen Städtebewohnern am tauglichsten ist: Intelligenz und Wissen. Nicht umsonst ist der Städtebewohner allüberall lebhafter, beweglicher, gewandter und gewiegter als der Durchschnitt der ländlichen Bewohner. Das enge Zusammenleben von Menschen treibt besonders geistige Eigenschaften aus ihnen heraus, weil nur diese Erfolg verheißen. Die komplizierten Beziehungen, welche sich aus dem Nebeneinanderwohnen Tausender von Menschen stündlich ergeben, fordern Geistesgegenwart, rasches Handeln, Umsicht, Kombinationsgabe und Ueberlegung. Ein Hirte auf den Alpenhöhen, ein Fischer auf unseren Binnenseen, ein Kossäte auf seinem entlegenen Vorwerk braucht keinen Geist, deshalb erzeugt er ihn auch nicht. Ein Städtebewohner aber muß alle seine Sinne in Bewegung setzen und seine ganze Aufmerksamkeit zusammennehmen, sonst wird er überritten oder überfahren, gestoßen oder geschoben. Deshalb haben nur Städte bezw. die ersten Stadtstaaten eine höhere Geisteskultur erzeugt. Oder ist es etwa zufällig, daß die großen Dichter, Denker und Künstler von Hellas sich gerade in Athen zusammenfanden? Oder später in Rom, Konstantinopel, Florenz, Paris? Erst der entwickelte Stadtstaat Athen erzeugt die Hochblüte in Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Ein Platon ist unter Hottentotten ebenso undenkbar, wie etwa ein Phidias unter Eskimos. Aber Platon und Phidias haben nicht Athen gemacht, sondern umgekehrt: Athen hat Platon und Phidias erzeugt. Das städtische Zusammenleben, weiterhin das staatlich geordnete Zusammenwirken zwingt die Menschen im Interesse ihrer Selbsterhaltung, diejenige Waffe am nachhaltigsten zu üben und am geschicktesten auszubilden, welche ihnen den Daseinskampf erleichtert, und das ist im friedlich geordneten Staatswesen die Intelligenz. So ist der Satz zu verstehen, daß der Staat die Vernunft bildet. Ohne Staatenbildung, ohne Autoritäten, ohne festes Gefüge der Ueber- und Unterordnung hätten wir heute noch nicht die Intelligenzstufe der Eskimos oder Feuerländer überschritten. Die Vernunft ist eben wie die Sprache ein soziales Produkt, ein mit Notwendigkeit sich einstellendes Erzeugnis menschlichen Zusammenwirkens.

Ist aber die Vernunft nur soziales Produkt, und kann also feinere Geisteskultur nur auf dem Boden staatlicher Ordnungen erwachsen,

so ergibt sich von selbst, daß Autorität die unerläßliche Voraussetzung aller Kultur, insbesondere aller feineren Geistigkeit ist und bleibt. Denn staatliche Ordnung ist ohne Autoritäten weder zu begründen, noch aufrecht zu erhalten. Kann nun der Sinn der Menschheitsentwickelung kein anderer sein, als die Herausarbeitung eines Maximums an Intelligenz und Tatkraft, so war dieses Ziel nur durch ein staatlich geordnetes Zusammenwirken der Menschen zu erreichen. Die staatliche Ordnung war wieder ihrerseits nur durch die erzieherisch-suggestive Macht der Autoritäten (Gott, Königtum, Verfassung) herzustellen. Nach dem logischen Schlußverfahren des sogen. Syllogismus ist damit der Beweis erbracht, daß das Erzeugen, Einsetzen und Respektieren von Autoritäten Voraussetzung und Bedingung aller menschlichen Kultur von jeher war und darum wohl auch in aller Zukunft bleiben wird.

Mildere Mittel zur Respektierung werden nach und nach ersonnen. An die Stelle der Furcht vor höheren Gewalten tritt allmählich der Glaube an sie und zuletzt die Liebe für sie. Selbst aus dem Gottesbegriff werden die Attribute der Rache allgemach ausgeschaltet; der Glaube an Gott wird somit von allen Furcht-Schlacken gereinigt, bis man Gott zuletzt als Liebe faßt. Ganz parallel läuft die Stellung der höchsten weltlichen Autoritäten. Der orientalische Despot ist im Besitze aller Macht; er wird gefürchtet, weil man an seine Macht glaubt; aber man liebt ihn nicht. Weder liebt er sein Volk, noch das Volk ihn. Das ist der Typus der seßhaften Halbkulturvölker (Japaner, Chinesen, Aegypter, Sudanvölker, Inkaperuaner u. s. w.).

Der Typus der Vollkultur hingegen, wie er sich im westeuropäisch-amerikanischen, d. i. unserem Kultursystem ausprägt, hat den Autoritätenbegriff verfeinert, geadelt, indem sie ihn in die höchste Region der Intelligenz emporgehoben hat. Hier wird Gott nicht mehr, wie bei den östlichen Halbkulturen, gleich einem Tyrannen gefürchtet, aber auch nicht mehr, wie bei der, unbedingten Gehorsam fordernden, mittelalterlichen Kirche blind angebetet und kritiklos an ihn geglaubt, sondern das Dasein Gottes durch Gründe erwiesen und zum Bestandstück der religiösen Ueberzeugung herausgebildet. Auch hier ergibt sich eine enge Analogie zwischen weltlicher und überweltlicher Autorität. Wie der Gottesbegriff, so wird allmählich auch der Fürstenbegriff von den Schlacken der ursprünglichen Tyrannei und Despotie

geläutert. Dem kirchlichen Absolutismus macht die germanische religiöse Reform und dem romanischen staatlichen Absolutismus, wie er sich zuletzt im Sonnenkönigtum Ludwigs XIV. ausgelebt hatte, bereitet der Staatsbegriff des großen Preußenkönigs ein entscheidendes Ende. Auch die weltlichen Autoritäten schöpfen seit Friedrich II. ihre Kraft nicht mehr, wie bei Naturvölkern, aus der Furcht, aber auch nicht mehr wie bei den Halbkulturvölkern aus dem mythischen Glauben an ihre Macht, sondern aus der Einsicht aller Denkfähigen und Denkreifen. Nicht mehr die Mystik, sondern die Logik ist der Born des modernen Autoritätsbegriffs. Die Notwendigkeit der Erhaltung und Respektierung von Autoritäten wird heute nicht mehr, wie in der grauen Vorzeit, herrisch befohlen, oder wie im Mittelalter im milden Kanzeltone gepredigt, sondern von der Wissenschaft als kategorischer Imperativ der Selbsterhaltung unseres Kultursystems mit eiserner Logik bewiesen.

Wer sich despotisch befehlen läßt, der bedarf weder des Glaubens noch der Liebe, um zu gehorchen; wer wieder glaubt oder liebt, der bedarf keiner Gründe. Jene denkende Oberschicht aber, welche nur glaubt, wo sie prüft, nur liebt, wo sie wieder geliebt wird, endlich nur für das einsteht, was man ihr mathematisch, logisch oder vergleichend-geschichtlich demonstriert hat, muß durch Gründe überführt werden, daß und warum Autoritäten im Gefüge unseres Kultursystems unentbehrlich sind.

III. Begründung der Autorität.

Der sicherste Rechtstitel für die Notwendigkeit der Autoritäten ist ihre Tatsächlichkeit. Kein Kultursystem, das uns geschichtlich bekannt geworden ist, hat sich bisher ohne hierarchische Gliederung, ohne Ueber- und Unterordnung, kurz ohne Organisation nach Autoritäten behaupten können. Selbst der letzte Rest von Anarchie, den wir in unserem Kultursystem noch als atavistischen Balast mitschleppen, ich meine die Räuberbanden in den Abruzzen oder am Balkan, steht unter dem Banne von Autoritäten. Jede Bande hat ihren Häuptling, dessen Befehlen sie sich unterwirft. Ein bezeichnendes Beispiel dafür sind die Flibustier. Während ungezählte amerikanische Kolonien aus Mangel an Autoritäten zugrunde gegangen sind, haben sich die ursprünglich freischärlerischen Raubkolonien der Flibustier nur

dadurch erhalten, daß sie sich zu einem Flibustierstaat zusammengeschlossen haben.

Die erste Begründung der Autorität liegt demnach in ihrem natürlichen Wachstum. Im sozialen Organismus sind dem Menschengeschlecht ohne alle Reflexion Autoritäten eingewachsen, wie dem Menschen seine einzelnen Organe. Die natürliche, unreflektierte Organisation der Menschen hat aus dem bloßen Selbsterhaltungsinstinkt heraus bei allen Stämmen, die nur irgend den Wildheitszustand überwunden haben, die Schaffung von Autoritäten durchgesetzt. Das cynisch-stoische Schlagwort, welches später Rousseau und Tolstoi aufgegriffen haben: „Folge nur der Natur", gibt uns die erste Antwort auf die Frage nach der Begründung von Autoritäten. Sie sind deshalb notwendig, weil die Natur selbst sie uns, offenbar im Interesse unserer Selbstbehauptung und Arterhaltung, vorgeschrieben hat. Lange bevor die Menschen über die Gestaltung ihres Zusammenlebens nachgedacht, vielmehr die Lenkung ihrer Schicksale dem Naturverlauf der sozialen Klassenbildung überlassen haben, schufen sie sich Autoritäten, und zwar Götter, Könige, Gesetze, Behörden, Verfassungen. Der Gegenstand der Autorität wechselt, aber das Prinzip der Autorität bleibt. In unserem Kultursystem z. B. überwog noch im 15. Jahrhundert die kirchliche Autorität, im 17. die monarchische Autorität. Im 18. Jahrhundert geht, wesentlich durch Friedrich II, die Autorität auf den Staatsbegriff, weiterhin im 19. Jahrhundert auf den Nationalbegriff über. Das alles sind nur wechselnde Inhalte; die Form bleibt bestehen. Ob sich heute der einzelne der Gesamtheit unterwirft, weil das nationale Interesse dies von ihm heischt, der Staat es fordert, der Monarch es befiehlt oder die Kirche es ihm vorschreibt — gleichviel. Die Hauptsache bleibt, daß er sich überhaupt unterwirft. Das Prinzip ist unverändert dasselbe; nur Personen oder Institutionen haben gewechselt. Autoritäten sind dem Wandel unterworfen, nicht aber die Autorität.

Die Natur diktiert uns nur, daß wir im wohlverstandenen Eigeninteresse uns im gegebenen Falle fremden Willen unterordnen sollen. Und dieser Befehl der Natur ist so stark und so unwidersprechlich, daß selbst Revolutionäre, Rebellen, ja sogar Räuber dem Prinzip der Autorität ihren Tribut zollen.

Allein die Natur befiehlt uns nur, daß wir Autoritäten, nicht

aber, welche Art von Autoritäten wir einsetzen und respektieren sollen; sie kündet uns wohl das Prinzip, nicht aber die Art seiner Anwendung an. Welchen Autoritäten wir uns unterordnen sollen, das lehrt uns nicht mehr die Natur, sondern die Geschichte. Sie zeigt uns einen strengen Rhythmus der Autorität auf. Es läßt sich nämlich der historische Nachweis führen, daß mit steigendem Zivilisationsgrad der Völker sich auch die Gegenstände ihrer Anbetung verfeinern und sublimieren. Die Griechen der historischen Zeit waren zu vorgeschritten, um, wie so manche gleichzeitig lebende Völker, Klötzen und Steinen göttliche Verehrung zu zollen; sie haben aber ihre Götter gleichwohl mit Zügen ausgestattet, welche Juden- und Christentum in tausendjähriger Entwickelung aus dem Gottesbegriff vollkommen ausgemerzt haben. Ein Kulturmensch des Mittelalters hätte unmöglich mehr eine Göttergestalt von der Artung des Zeus verehren können. Zeus hatte aufgehört, für ihn Autorität zu sein. Ein ganz paralleles Verhalten zeigt aber auch der Kulturmensch des zwanzigsten Jahrhunderts gegenüber dem mittelalterlichen. Er betet zwar denselben Gott an, aber in geläuterter Gestalt; die finsteren Autoritäten von Teufel und Dämonen hingegen, welche die Phantasie des mittelalterlichen Menschen so sehr ausfüllten, daß sie häufig genug den reinen Gottesbegriff überwucherten und verunstalteten, haben mehr und mehr aufgehört, autoritative Wirksamkeit zu entfalten. Für die geistig tiefstehenden Volksschichten werden wohl noch Gespenster und Geister, Zauberer und Hexen existieren, und solange der Glaube an ihre Wirksamkeit besteht, autoritative Geltung beanspruchen; für den Großstadtmenschen unseres Zeitalters, gleichviel welcher Konfession und religiöser Gesinnung, gehören doch alle diese Spukgestalten in die Rumpelkammer unleidlich gewordener Ammenmärchen. Was also für den mittelalterlichen Menschen Autorität war, unter Umständen sogar die meistrespektierte, ist dem modernen Menschen, auch dem gottesfürchtigsten und glaubenseifrigsten, längst zur leeren Illusion geworden. Haben wir nun darum, weil wir aufgehört haben, an Teufel und Dämonen zu glauben, unser Verhalten gegeneinander geändert? Sind wir, weil wir die Autorität des Teufels nicht mehr fürchten, schlechter, ruchloser, gemeiner geworden? Sicherlich nicht. Der Durchschnittseuropäer ist heute ohne Furcht vor Teufeln und Dämonen zweifelsohne gesitteter, umgänglicher und friedlicher als der mittelalterliche Mensch. Der Inhalt der Au-

torität hat eben gewechselt, aber die Autorität ist darum geblieben. Wo sich der frühere Menschentypus vor gewissen Handlungen gescheut und gehütet hat, weil er Teufel und Dämonen fürchtete, da halten ihn heute Festungen und Gefängnisse, Arbeitshäuser und Besserungsanstalten im schlimmsten, Religion, Moral oder soziales Gewissen im besten Fall vor der Begehung der gleichen Handlung zurück. Die Ausbildung von Polizei und Justiz auf der einen, sowie der öffentlichen Meinung auf der anderen Seite, haben jene Autoritätslücke ausgefüllt, welche das allmähliche Schwinden des mittelalterlichen Aberglaubens an Spukgestalten offen gelassen hatte. Und so könnten wir an unzähligen geschichtlichen Beispielen dartun, daß mit zunehmender Kultur die Formen der Autoritäten immer vornehmer werden. Obsolet gewordene Autoritäten, welche sich als unwirksam erwiesen, werden abgeschafft, aber nur um neue, wirksamere, an deren Stelle zu setzen. Je gediegener der Inhalt, desto feiner wird das Gefäß sein. Sind Autoritäten die formgebenden Gefäße, in welche die Völker die Inhalte ihres sozialen Fühlens und Zusammenwirkens ergießen, so wird sich die Formgebung der Geschmeidigkeit des Stoffes durchgehends anschmiegen. Der durch Tradition und Geschichte, durch Klima und Bodenbeschaffenheit, durch Sitte und Gesetz, durch Handel und Industrie, durch Kunst und Wissenschaft ausgezeichnete Germane z. B. fordert und fördert anders geartete Autoritäten, als der leicht hypnotisierbare Romane oder der der Sklaverei kaum entwachsene Slave. Daraus folgt, daß jede Nation ihrem Kulturgrad entsprechende Autoritäten erzeugen und respektieren wird. Die Autoritäten sind geradezu Gradmesser der Kulturstufe eines Volkstums. Die Weisungen der Natur und der Geschichte, welche kein Volk der Erde ungestraft überhören oder gar übertreten wird, lauten nach allem Vorausgegangenen ganz unzweideutig. Der Imperativ der Natur heißt: Du mußt Dir bei Strafe des Untergangs Autoritäten einsetzen; der Imperativ der Geschichte lautet: Deine Autoritäten sollen jeweilen dem Kulturgrad des betreffenden Volkstums angepaßt sein. Diese beiden Imperative von Natur und Geschichte nennen wir die *natürliche* Begründung der Autorität.

Ist solchergestalt die Autorität vor dem Forum von Natur und Geschichte gerechtfertigt, so hat sie eine letzte Prüfung zu bestehen, um gegen *alle* Anfechtung gewappnet zu sein, und diese Instanz ist

der kritisch zersetzende menschliche Verstand. Instinkte und Gefühle können sehr wohl ja sagen, wo der Verstand entweder nein sagt, oder zum mindesten bei bedenklichen Fragezeichen verharrt. Sehen wir uns also, bevor wir die Begründung der Autorität allseitig und erschöpfend abschließen, die Argumentationen radikaler Denker an. Würde nur der Instinkt zur Autorität drängen, so könnte eingewendet werden, Instinkte können in die Irre führen, und die Vernunft sei ja da, um die Irrungen der Instinkte zu beseitigen. Beruft man sich ferner auf die Lehren der Geschichte, so könnte uns geantwortet werden, ihre Schlüsse seien vieldeutig und deshalb von unverbindlichem Charakter. Stellt man endlich alles auf Gottesgebot und Offenbarung ab, so werden uns Materialisten und Atheisten einwerfen, das seien keine Beweise mehr, sondern Glaubenssätze, die nur für diejenigen verbindlich seien, die sich diesem Glaubenssatz unterwerfen. Wollen wir daher das Autoritätsprinzip gegen alle seine Bekämpfer verteidigen, so müssen wir den Feind mit seinen eigenen Waffen schlagen. Seinen Vernunftgründen müssen wir ebenfalls Vernunftgründe entgegensetzen.

Daß die scharfsinnigsten und weitsichtigsten politischen Köpfe aller Zeiten, wie Thukydides, Macchiavelli, Bodin und Hobbes bedingungslos für das Prinzip der Autorität eintraten, will ich noch gar nicht als Argument ins Feld führen, da man mir entgegenhalten könnte, das sei eine Berufung auf Autoritäten, während ich doch erst zu beweisen hätte, daß Autoritäten die zuständige Berufungsinstanz seien. Ich wähle daher absichtlich einen der radikalen Politiker, Benedict Spinoza.

Spinoza hat nämlich sowohl im theologisch-politischen Traktat, als auch in seiner „politischen Abhandlung" dem Autoritätsprinzip die philosophischen Grundlagen verliehen. Er lehnt sich zunächst an den Ausspruch Senecas an, nach welchem eine gewalttätige Herrschaft niemals von langer Dauer gewesen sei. Deshalb, so argumentiert Spinoza, komme es nur höchst selten vor, daß die höchste Gewalt etwas ganz Verkehrtes anordne; denn „sie selbst muß in ihrem eigenen Nutzen, und um die Herrschaft zu behalten, für das gemeine Beste sorgen und alles nach dem Gebot der Vernunft leiten" (Theol. polit. Tract. Kap. 16). Das Wesen des Bürgers definiert dieser republikanische Politiker dahin: „ein Untertan ist derjenige, welcher das, was der Gemeinschaft, folglich auch ihm nützlich ist, auf Befehl der höchsten Ge-

walt tut". Dieser höchsten Gewalt müssen alle Bürger im Interesse des Gemeinwohls bedingungslos gehorchen; „wenn wir nicht Feinde des Staates sein und gegen die Vernunft, welche den Staat mit allen Kräften zu verteidigen verlangt, handeln wollen, so sind wir gehalten, alle Befehle der höchsten Gewalt unbedingt zu vollstrecken, wenn sie auch noch so töricht sind; denn die Vernunft verlangt deren Ausführung, damit von zwei Uebeln das kleinste gewählt werde". Am prägnantesten drückt Spinoza diesen seinen Gedankengang im 35. Lehrsatz des vierten Teiles seiner Ethik in den Worten aus: „Soweit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insoweit allein stimmen sie mit der Natur notwendig immer überein". Damit aber die Menschen nach den Regeln der Vernunft, nicht aber den Launen der Leidenschaft regiert werden, ist es nötig, daß sie sich Autoritäten geben. Die Autoritäten müssen „die Macht haben, die gemeinsamen Regeln des Lebens vorzuschreiben und Gesetze zu geben und diese nicht durch Vernunftgründe, welche die Affekte nicht zu hemmen vermögen, sondern durch Drohungen zu befestigen. Eine solche Gesellschaft, die durch Gesetze und die Macht sich zu erhalten befähigt ist, heißt Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht gestützt sind, heißen Bürger."

Somit lehrt uns Spinoza, daß nur Autoritäten, welche die widerstreitenden Grundtriebe und Leidenschaften der Menschen zu glätten und eben damit den Selbsterhaltungstrieb der Menschen zu harmonisieren vermögen, den Bestand der menschlichen Gesellschaft sichern und gewährleisten. Es bilden sich eben in jeder Gesellschaft autoritäre Oberschichten, anders ausgedrückt: Aristokratien heraus. Die Demokratie hat so gut ihre Aristokratien wie die Monarchie. Dort sind es die Redner in den Parlamenten, hier die Beamten in der Verwaltung. Die vorgeschrittensten Demokratien können der Autoritäten so wenig, ja noch weniger entraten, als erbeingesessene Monarchien. Und wenn das gewaltige Staatswesen der Vereinigten Staaten von Amerika an einem Gebrechen laboriert, das täglich seinen Bestand bedroht, so ist es der Mangel an einem ausgebildeten System von Autoritäten. Amerika hat ja ein schwaches Surrogat von Autorität — die Plutokratie. Im entscheidenden Augenblick dürfte diese brüchige Autorität, welcher Tradition und Prestige abgehen, vollkommen versagen. Denn auch das lehrt Spinoza, daß hinter jeder Autorität

ebensoviel Macht stehen muß, als sie Einfluß beansprucht. Ohne militärische Organisation aber ist ein solches Machtzentrum gar nicht zu bewerkstelligen. Es muß daher — auch nach Spinoza — die höchste Autorität im Staate auf dem Untergrunde einer organisierten Macht oder Zentralgewalt ruhen, ansonst sie ebenso lächerlich wird, wie ein König Johann ohne Land. Denn nichts vernichtet den Nimbus der Autorität so sehr, wie Lächerlichkeit. In jedem Autoritätsglauben steckt eben ein Stück Suggestion, ein Hypnotisieren der Willen vieler zu Gunsten eines Willens. Der so erzeugte Gehorsam beruht in der Regel auf einer Art von Massensuggestion, deren Wurzel eben der Nachahmungstrieb ist. Sollen aber viele oder gar alle sich unter dem Willen eines beugen, so muß dieser Wille nicht nur stark, sondern auch sicher und zuverlässig sein. Ein entlarvter Hypnotiseur verliert sofort seine magische Kraft. Ebenso büßt jede Autorität unfehlbar an Ansehen und Wirkung ein, sobald sie sich nicht bloß von der menschlichen, sondern mit Vorliebe von der allzumenschlichen Seite zeigt. Im Glauben an Autoritäten steckt, wie in jedem Glauben, ein religiöses Moment, ein mystisches Residuum. Enttäuschter Glaube schlägt sehr leicht in wilden Unglauben um. Gebietet also der menschliche Selbsterhaltungstrieb die Einsetzung von Autoritäten, so befiehlt andererseits der Selbsterhaltungstrieb der Autorität die Wahrung des Nimbus; denn Lächerlichkeit tötet nicht bloß in Frankreich.

Der von Spinoza zu Gunsten der Autorität eingeführte Zweckbegriff ist indes nicht der höchste philosophische Gesichtswinkel, von welchem aus die Begründung der Autorität in Angriff genommen werden kann. Wir lassen diese utilitarische Ableitung der Autorität für alle diejenigen gelten, welche anderen Grundmotiven, als dem der Selbsterhaltung, nicht zugänglich sind. Die höchste Form von Autorität ist nämlich in unseren Augen *nicht der Gehorsam aus Zwang, sondern der Gehorsam aus Einsicht*. Alle bisher behandelten Begründungsformen der Autorität schließen einen gewissen seelischen Zwang in sich ein. Wird die Autorität, wie bei den Barbaren, auf Furcht gegründet, so ists ein Zwang der Instinkte; wird sie, wie im Mittelalter, auf den Glauben gestützt, so ists ein Gefühlszwang, eine Massensuggestion; wird sie, wie bei Spinoza, durch den Selbsterhaltungstrieb motiviert, so ists ein ego-

istischer Kalkulzwang — eine Nützlichkeitserwägung, ein Rechenexempel. Es sei daher eine vierte Begründung der Autorität eingeführt — ihre Erziehung zur Ordnung, zu Gesittung und Kultur. Hat man die Autorität von dieser sozial-pädagogischen, völkerbildenden Seite aus gesehen, so respektiert man sie nicht mehr aus bloßer Furcht, religiöser Scheu oder krasser Berechnung, sondern aus vernünftiger Einsicht, aus logischem Zwang, kurz als Denknotwendigkeit. Die Stufenleiter stellt sich alsdann wie folgt dar: für Wilde und Barbaren ist Autorität naturnotwendig, für religiöse Naturen und aufrichtig Gläubige ist sie gefühlsnotwendig, für utilitarisch gerichtete Denker ist sie zwecknotwendig, endlich für idealistisch gestimmte Philosophen denknotwendig.

Autoritäten waren es nämlich, welche den Menschen erst zum Menschen erhoben; sie brachten der wilden Menschennatur Sinn für Ordnung und Ebenmaß, für Rhythmus und Harmonie bei; Autoritäten haben uns eine Sprache, ein Schriftsystem und ein Zahlensystem geschaffen. Oder umgekehrt: Diejenigen, welche all dies für uns taten und auferbauten, sind für uns Autoritäten. Daß wir nicht mehr wie ein Rudel wilder Bestien im Urwald hausen, sondern in festgefügtem Staatsleben unseren Fähigkeiten und Kenntnissen gemäß zur Geltung kommen können, verdanken wir der Führung von politischen Autoritäten. Daß wir nicht mehr Fetischdienste verrichten und in jedem Klotz oder Tier Götter anbeten, verdanken wir kirchlichen Autoritäten. Daß wir uns in der Außenwelt zu orientieren vermögen, weil wir nach den Regeln der Mathematik, nach den Gesetzen von Maß und Zahl unseren Planeten vermessen und die ganze Natur inventarisiert haben, verdanken wir unseren wissenschaftlichen Autoritäten. Daß wir endlich an den Schönheiten der Natur nicht blind und stumm vorübergehen, sondern von unseren Künstlern, Dichtern und Denkern einen sechsten Sinn für Ebenmaß und Harmonie angezüchtet erhielten, verdanken wir den künstlerischen Autoritäten. Was uns daher über das Tier erhebt, die Deutung des Weltzusammenhanges, die Orientierung über unsern Planeten, ja über das ganze Planetensystem, die Ordnung und Sicherheit in unseren Städten und Staaten, in unseren privaten und öffentlichen Angelegenheiten, der Schutz unserer Person und unseres Eigentums, die Erhöhung unseres Lebensgefühls durch staatliche Fürsorge und soziale Medizin,

durch Religion, Wissenschaft und Kunst — alles das und noch mehr danken wir unsern Autoritäten. Anarchie weckt die Leidenschaft, die Begehrlichkeit, die Selbstsucht; Autoritäten wecken den Sinn für Ordnung und Besonnenheit, für Selbstbescheidung, für Mitgefühl. Die Anarchie ist antisozial, die Autorität sozial; dort Tier, hier Mensch; dort Barbarei, hier Zivilisation; dort Krieg, hier Friede; dort Chaos, hier Kosmos; dort gelellschaftlicher Tod, hier soziales Leben. Ueberschaut man den kaum zu überbietenden Segen, den das Autoritätsprinzip in allen seinen Auszweigungen und Ausstrahlungen dem Menschengeschlecht gespendet hat, so gelangt man zur Einsicht, daß Autoritäten ebenso sehr Vernunftforderungen wie Naturnotwendigkeiten sind. Gesetzen *muß*, Vernunftgeboten *soll* man sich unterwerfen. An die Stelle der Furcht tritt hier die Ueberzeugung, an die Stelle des blinden Sklavensinnes die freie Mannesverehrung. In Kulturstaaten bedeutet Gehorsam gegenüber Autoritäten Austausch gegenseitigen Vertrauens. Das griechische εὐπείθεια deutet dieses Gegenseitigkeitsverhältnis feinsinnig an; es bedeutet nämlich bald Gehorsam, bald Ueberzeugtsein. Der höchste Grad von Gehorsam, dessen ein Kulturmensch und nur ein solcher fähig ist, besteht eben darin, daß man sich den Autoritäten unterwirft, nicht aus Furcht vor Strafe, aber auch nicht, wie die religiöse Färbung will, aus Hoffnung auf Belohnung, sei es im Jenseits von Gott, oder im Diesseits vom König, endlich auch nicht aus purer Klugheit und Berechnung, wie Spinoza will, sondern aus Einsicht und Ueberzeugung, daß Autorität und Kultur einander fordernde, bedingende Begriffspaare sind. Und so möchten wir denn als oberste Formel der Begründung aller Autorität den Satz aufstellen: *Keine Kultur ohne Autorität.*

IV. *Grenzen der Autorität.*

Die Ueberspannung des Autoritätsbegriffs kann ebenso große Uebel im Gefolge haben, wie die völlige Preisgebung aller Autorität. In letzterem Falle geht die Gesellschaft unfehlbar atomisierender Auflösung entgegen, im ersteren läuft sie Gefahr, alle Persönlichkeit zu ersticken und das ganze Volkstum aus Mangel an ausgebildeten Individualitäten zu seelenloser Starrheit herabzudrücken. Hat nämlich das Autoritätsprinzip als oberster Kulturfaktor in der allgemeinen Wohlfahrt, die es gewährleistet, seine Begründung, so hat es darin

zugleich auch seine Grenze. Haben wir die höchste Rechtfertigung der Autorität in dem Vernunftgrund gefunden, daß sie kulturfördernd wirkt, so gilt diese Motivierung natürlich nur dann und so weit, als sie den Fortschritt menschlicher Kultur in Wirklichkeit sichert. In dem Augenblicke aber, da die Autorität solche Dimensionen annimmt, daß sie nicht mehr kulturfördernd, sondern geradezu kulturhemmend wirkt, verliert sie ihr logisches Daseinsrecht. In solchen Fällen wird eben, mit Goethe zu sprechen „Vernunft Unsinn, Wohltat Plage".

Die Geschichte ist unendlich reich an Beispielen, wonach Völker, welche unter der absoluten Herrschaft der Autorität leben, geistig degenerieren und kulturlich den Krebsgang antreten. Wird also das Autoritätsprinzip, wie z. B. bei den despotisch regierten orientalischen Völkern, so übertrieben, daß für individuelle Eigenlebigkeit der Bürger, für die Entfaltung der Persönlichkeit kein Spielraum mehr übrig bleibt, so hat es aufgehört, Wohltat zu sein und hat eben damit vor dem Forum der Vernunft sein Daseinsrecht eingebüßt. Dieselbe Vernunft fordert im Gegenteil die Aufhebung des starr und mechanisch gewordenen Autoritätsprinzips in dem Augenblicke, da es mit erdrückender Schwere auf der Volksseele lastet, und somit die Entfaltung von Leben und Energie hemmt und allen Unternehmungsgeist lahmlegt [1]).

Abschreckende Beispiele dafür, wie die völlige Ueberschattung der Völker durch das Schwergewicht absolut gewordener Autoritäten ihren kulturlichen Untergang herbeigeführt haben, bilden im Altertum die Egypter, im Mittelalter Byzanz, in der Neuzeit Spanien. Unter der absoluten Anarchie (Faustrecht) verwildern, unter der absoluten Autorität verflachen die Völker. Bei den Semiten war die unnahbare Herrscherwürde bis ins Extrem durchgeführt. Die Könige gehören dem Kreise der Götter an. Der Kaiserkultus zeitigt im Orient Blüten, wie sie selbst in Rom unter der Tyrannei des Cäsaren-Wahnsinns kaum zu Tage getreten sind. Der orientalische Despot saugt die ganze Volksseele in sich auf. Alles um ihn herum ist starr, leblos, unfruchtbar. Das Volk ist tot, ohne daß der Kaiser wirklich lebte. Das zeigt sich in der Religion, in den egyptischen Totenbüchern, die das Trostloseste an kulturlicher Verödung darbieten.

[1]) Vgl. dazu m. Abhandlung: Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem, Wende des Jahrhunderts, Tübingen, Mohr, 1899, S. 202—230.

Während die egyptiſche Feinkunſt der Frühzeit ganz unbegreifliche Höhen erſtiegen hatte, und die egyptiſchen Prieſterkaſten anfänglich die Geometrie und die erſten Anfänge der Aſtronomie begründen, verfallen Kunſt und Wiſſenſchaft von Dynaſtie zu Dynaſtie, bis endlich das ehemalige Kulturzentrum Egypten kulturlich zu einer griechiſchen Provinz herabſinkt, um durch die Befruchtung mit helleniſchem Geiſt wieder aufzuleben. Die Kunſt lebt ſich in Pyramiden aus, die ſelbſt weiter nichts ſind, als verſteinerte Subſtanzbegriffe — petrifizierter Cäſaren-Wahn. Wohin hat alſo der autoritative Abſolutismus geführt? In Egypten nicht bloß, ſondern ebenſo in Perſien, Babylonien, China — allüberall endete die abſolute Autorität mit geiſtigem Tod der Völker und kulturlichem Stillſtand. Um nur ein Beiſpiel, das auf ſelbſterlebter Beobachtung beruht, anzuführen. In der einzigen Hochſchule, welche der Orient heute noch beſitzt, der Al-Azhar in Kairo, welche von 10000 Studenten beſucht wird, wird heute noch nach den Lehrbüchern des 12. und 13. Jahrhunderts unterrichtet. Der ganze Unterricht reduziert ſich auf ein mechaniſches Eintrichtern des Korans und ſeiner Kommentatoren, ſowie einen Gedächtnisdrill im Auswendiglernen der Gedanken — anderer. Alles, was dort gelehrt wird, iſt mumifizierte Wiſſenſchaft. Der Geiſt der durch drückende Autoritäten entarteten Orientalen iſt verknöchert — verſteinert.

Nicht viel beſſer gings im mittelalterlichen Byzanz. Die letzten Schattenkaiſer der Palaeologen hatten da alle Attribute der Autorität bis hinauf zur Göttlichkeit an ſich geriſſen. Und wie waren die kulturlichen Zuſtände beſchaffen? Ein ödes Trümmerfeld, ganz Byzanz eine kulturliche Ruine! Ruhe, Starrheit, Unbeweglichkeit war die Signatur in Byzanz ebenſogut, wie im Orient. Denn wo für die Entfaltung des Genies kein Raum übrig bleibt, wo die Autorität alle Ausſtrahlungen des Volksgeiſtes monopoliſiert und für ihre eigene Perſon in Beſchlag legt, da wirkt ſie unausbleiblich hemmend, ſtörend, zerſetzend. Dieſe ſeeliſche Leere zeigt ſich, ähnlich wie in Egypten, am untrüglichſten in der byzantiniſchen Kunſt, als welche in jedem Volke und zu allen Zeiten einen Maßſtab zur Feſtſtellung des Kulturgrades abgeben kann. Die byzantiniſche Kunſt iſt das Spiegelbild der byzantiniſchen Volksſeele. Ein „Bilderſtreit“ hält das ganze Reich während eines vollen Jahrhunderts in Atem. Wie

sollte auch ein Fortschritt irgend welcher Art, besonders in der Kunst möglich sein? War doch alle Persönlichkeit erstarrt, in Fesseln gelegt, an Händen und Füßen gebunden! Der Kunst fehlte Licht und Luft, die für sie ebenso notwendige Lebensbedingungen sind, wie für jeden Menschen das Einatmen von Sauerstoff. Und wie war es damit bestellt? Auf dem zweiten nicäischen Konzil (787) wurde dekretiert: „nicht die Erfindung der Maler schafft die Bilder, sondern ein unverbrüchliches Gesetz — eine Tradition der katholischen Kirche." So dachten die Bilderfreunde. Und nun erst die Bilderfeinde? Das Malerbuch des Kyrillos von Chios setzt fest, was und wie gemalt werden darf. Natürlich sinkt damit alle Kunst zu handwerksmäßiger Technik oder zu geisttötendem Kopistentum herab. Und was bleibt in einem solchen, von der Zentnerlast der absoluten Autorität erdrückten Individuum anderes übrig, als sich zum „Kanal des Allgemeingültigen" zu degradieren? Und was war das Ende vom Lied? Die byzantinischen Kaiser hatten das ganze Volksmark ausgesogen, alle Frische, alle Unternehmungslust und alle Lebensenergie ihrer Untertanen vampyrmäßig verschlungen und den Mangel an Volkskraft durch prunkende Aeußerlichkeiten hinwegzugaukeln versucht — ein vergebliches Bemühen! Der mohamedanische Orkan fegte das tausendjährige ruhm- und glanzlose Reich wie ein Kartenhaus hinweg. Auf der Hagia Sophia in Konstantinopel ward das Kreuz entfernt und der Halbmond aufgepflanzt. Das byzantinische Kaisertum mit seiner feigen Flucht vor der Fahne Mohameds birgt die bittere Lehre in sich, daß die Völker ebensowenig gedeihen unter der Herrschaft der absoluten Autorität wie unter dem Chaos der Anarchie. Plethora an Autorität ist ebenso verderblich wie Anämie. Die Autorität muß ihre Wurzeln im Volkstum haben, ihre Kraft aus dem ständigen Kontakt und der wechselseitigen Befruchtung mit der Seele des Volkes schöpfen, sonst läuft sie Gefahr, zur Schablone zu erstarren, zur dekorativen Kulisse herabzusinken.

Das parallele Beispiel aus der neueren Geschichte liefert uns Spanien, weiterhin die gesamte romanische Rasse. Der Autoritäten-Kultus ist unter den westlichen Kulturvölkern nirgends so heimisch, wie in der romanischen Rasse, besonders in Spanien. Ein Königspaar wie Ferdinand und Isabella, ein Herrscher von den Qualitäten Karls V. und ähnlich geartete Herrschergestalten erdrückten mit dem

Preſtige ihres Namens nicht bloß ihre eigenen Völker, ſondern zwangen ſo ziemlich den geſamten chriſtlichen Kulturkreis in ihren Bann. Spanien war die wirkliche Weltmacht, nicht wie Frankreich unter Ludwig XIV. nur eine Theater-Weltmacht. Heißt nämlich Autorität Geiſt der Bevormundung, ſo war Spanien eine geraume Weile tatſächlich ein Vormund der chriſtlichen Kulturvölker. Nicht bloß ging im Reiche Philipps II. die Sonne nicht unter; die Staaten Europas rührten ſich nicht, ohne auf den Wink von Spanien ſpannungsvoll zu lauſchen. Der Geiſt der Bevormundung beſchränkte ſich unter Philipp II. und der von ihm geförderten Gegenreformation nicht bloß auf die politiſche Unterdrückung, ſondern dehnte ſich auch auf die ſeeliſche Knechtung aus. Eine ſo gewaltige, impoſante, kraftſtrotzende und furchteinflößende Autorität hatte die Welt ſeit Karl dem Großen und Friedrich Barbaroſſa nicht mehr geſehen. Als Machtzentrum überragte Spanien die alten Weltreiche, ſo daß dieſe Autorität eine wirkliche Weltmacht hinter ſich hatte. Was hat nun dieſe Ueberfülle an Autorität Spanien genützt? An dieſer Autoritäten-Plethora iſt es ſchmählich zugrundegegangen. Das Herz braucht ja ein Quantum Fett, um in Bewegung zu bleiben, aber eine völlige Verfettung verträgt das Herz nicht, oder es hört zu ſchlagen auf. Ein gewiſſes Maß von Autorität braucht jedes Volk, und zwar ein ebenſo großes Maß, wie ſein augenblicklicher Kulturzuſtand gerade fordert, aber ein Uebermaß an Autorität hat überall tödlichen Ausgang. Buckle hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß Spanien buchſtäblich an ſeinem Autoritäten-Uebermaß verblutete. Und wie Byzanz einſt dem Anſturm Mohameds II. (1453) durch die Einnahme Konſtantinopels unrühmlich erlag, ſo hat zuletzt Spanien, das alte Kriegervolk, vor Amerika, dem jungen Krämervolk, ſchmählich kapituliert. Gewiß ſind dieſe geſchichtlichen Beiſpiele keine Beweiſe, ſondern nur Analogien. Aber dieſe Analogien von Egypten, Byzanz und Spanien, wo die höchſten Autoritäten in unumſchränkter Abſolutheit herrſchten und ſtatt der Blüte nur den Ruin ihrer Völker herbeiführten, reden eine Sprache von nicht mißzuverſtehender Deutlichkeit. Die mit abſoluter Autorität ausgeſtatteten Staatsweſen hatten ja Gelegenheit genug zu zeigen, wie weit man mit dieſer Ueberſpannung eines an ſich geſunden und berechtigten Prinzips komme. Die egyptiſche Deſpotie endete mit der Vormundſchaft des germaniſch-proteſtantiſchen England, die byzan-

tinische mit der Beugung des Kreuzes unter den Halbmond, die spanische mit Entnervung, Staatsbankerott und mit fast kampfloser Preisgabe der einstigen Kolonien an das germanische Amerika, und der große Sonnenkönig Ludwig XIV. führte zur großen französischen Revolution. In dieser Nebeneinanderstellung der vier Haupttypen von absolutistisch gefaßten Autoritäten liegt ein Rhythmus von verführerischer Beweiskraft.

Die Argumentation post hoc, ergo propter hoc ist aber logisch unzulässig. Deshalb können wir uns nicht genügen lassen, nur die negative Beweisführung zu versuchen, daß nämlich die absolute Gestalt des Autoritätsprinzips nie und nirgends zum bleibenden Segen der Völker geworden ist, sondern wir müssen das umgekehrte Verfahren einschlagen. An der Hand der germanischen Völker, welche mit der Wahrung des Autoritätenprinzips ein hohes Ausmaß individueller Freiheit zu verbinden wissen, soll jetzt der positive Beweis erbracht werden, daß in der germanischen Versöhnung von Autorität und Freiheit die Lösung des Problems liege. Die Germanen sind nicht, wie die Semiten, v o n der Autorität erzogen, sondern von der Geschichte erst allmählich z u r Autorität erzogen. Ihr Gehorsam entspringt der Treue, und nicht der Furcht; ihre Unterwerfung unter Führer ist eine freiwillige, keine sklavische. Tacitus hebt bereits den Freiheitsdrang der Germanen als ihre charakteristische Eigenart hervor. Der Germane ziehe den Tod der Sklaverei vor. Der Staatsinstinkt, der zur absoluten Unterwerfung des einzelnen unter den Kollektivwillen drängt, geht ihnen vollkommen ab, weil ihre Sonderheit ganz auf Individualität gestellt ist. Sie bilden Familien, Sippen, Clans, Gaue, aber keinen Staat. Erst die Berührung mit Rom läßt den Staatsgedanken in ihnen reifen. Rom ist ebenso universalistisch gerichtet, wie die Germanen individualistisch gestimmt sind. Rom siegt; der Universalismus überwindet den Individualismus. Der römische Staatsgedanke zwingt die germanischen Stämme in seinen Bannkreis; das römische Recht bleibt auf der ganzen Linie Sieger, und verdrängt allgemach das germanische; die römische Religion überwindet die letzten Ueberreste germanischer Göttergestalten.

Zwischen Romanentum und Germanentum spielt sich ein weltgeschichtlicher Kampf ab. Es ist im letzten Grunde der alte Urgegensatz im Menschengeschlecht, welcher zwischen diesen beiden Hauptträgern

menschlicher Gesittung zum Austrag gebracht werden soll — der Gegensatz von Persönlichkeit und Gattung, von Individualismus und Universalismus, von Anarchie und Autorität. Die Semiten stellen alles ab auf die absolute Autorität des Despoten, wobei alle Sklaven sind, und nur einer frei ist, der Despot; der römische Weltbegriff steuert einem absoluten Staat zu, einem Moloch oder Leviathan, der alle Persönlichkeit verschlingt, wobei alle Freiheit der Bürger absorbiert wird von dem einzig Freien, dem absoluten, aber unpersönlichen Staat. Erst der germanische Weltbegriff stellt, wie Hegel schon ausgeführt hat, die Persönlichkeit in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses; er will die Freiheit aller. Der Staat ist den Germanen nicht letztes Ziel, sondern Durchgangspunkt und Mittel zur Herstellung und Sicherung der Freiheit aller. Das erbliche Prinzip der Germanen drückt dieses Verhältnis am schärfsten aus; denn es symbolisiert die über den Tod hinausgehende Treue. Der römische Weltbegriff fordert den knechtschaffenen Untertan; der germanische den treuen Vasallen; dort Wahlkaisertum, hier Erbkönigtum.

Wie auf politischem Gebiet, so kommt der Urgegensatz zwischen Romanen und Germanen auch auf religiösem zu schneidend scharfem Ausdruck. Der Katholizismus ist nur die religiöse Formel für romanischen Universalismus. Sein Lebensprinzip ist Autorität, und zwar absolute Autorität. Wie der römische Staat das politische Individuum zu völliger Bedeutungslosigkeit herabdrückt, so die römische Kirche das religiöse Individuum. Die Autorität befiehlt, und der Adept hat nur blind zu gehorchen. Alle Eigenart, alles Sonderleben, jeder Persönlichkeitsdrang wird erstickt durch die jedes Einzelleben auffaugende Allmacht der kirchlichen Autorität. Der weitaus hervorragendste Kopf des sich ausbauenden Katholizismus, der Kirchenvater Augustin, drückt dieses starre Autoritätsprinzip (gegen die Manichäer Kap. 6) in folgenden dürren Worten aus: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Was heißt dies anderes, als blinde Unterwerfung der persönlichen Vernunft unter das Machtgebot der kirchlichen Autorität?

Solange das Germanentum der Erziehung zur Autorität vermittelst des römischen Staatsrechts und Religionsbegriffs bedurfte, fügte es sich willenlos dem römischen Universalismus. Als aber nach tausendjähriger Erziehung und Niederhaltung durch römischen Uni-

versalismus der alte teutonische Freiheitsdrang mit wildem Ungestüm erwachte, und eine besondere germanische Kultur im Herzen der angelsächsischen Rasse und in den deutschen Landen sich herausbildete, da sprengte er mit altem Reckentrotz die Fesseln des unerträglich gewordenen römischen Universalismus. Die deutsche Reformation ist ein flammender Protest gegen den alle Eigenlebigkeit lähmenden kirchlichen Universalismus. Die Fehden zwischen Kaisertum und Papsttum, zwischen Ghibellinen und Welfen, der Kampf der beiden Schwerter — dies alles bedeutet in seiner tiefsten völkerpsychologischen Wurzel die Auflehnung des Germanentums gegen das Romanentum, der Gesinnungsreligion gegen die Gesetzesreligion, des germanischen Individualismus gegen romanischen Universalismus, der persönlichen Freiheit gegen die seelische Bindung seitens einer zur Unfehlbarkeit erstarrten Autorität.

Der Kampf wird auf allen Linien und mit allen Mitteln aufgenommen. Die aufgezwungene Vormundschaft der unerträglich gewordenen Autorität wird von allen germanischen Völkern nach und nach abgeschüttelt. Luther und Melanchthon führen die Sache des Geistes gegen das Dogma, der Gesinnung gegen die (vorgeschriebene) Tat, der sittlichen Freiheit gegen autoritären Zwang. Die Gesetzesreligion wird von der Gesinnungsreligion bekämpft. Deutsche und niederländische Kunst revoltieren gegen die römische, ausschließlich im Dienste der Kirche stehende Kunst. Die englische Philosophie bricht das Joch der scholastischen Denkweise. Die deutsche Wissenschaft zertrümmert mit Kopernikus, Tycho de Brahe und Kepler das ganze mittelalterliche Weltbild. So entdecken die Germanen nach und nach erst die richtige Gestalt der Erde (Kopernikus) und des Planetensystems (Kepler), sodann die richtige Gestalt des Menschen (Protestantismus). Darunter geht der mittelalterliche Autoritätenbegriff in die Brüche. Da man jetzt durch germanische Wissenschaft weiß, daß die Erde, das bisher festeste Symbol der Konstanz, sich bewegt und um die eigene Achse dreht, so beginnt jetzt das ganze mittelalterliche Weltbild, sich um seine Achse zu drehen. Selbst der fromme Römling Pascal gibt jetzt zu, wenn die Erde sich bewege, so werden alle Kirchendekrete der Welt sie nicht daran hindern. Die Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises durch die Umsegelung des Kap, Entdeckung Amerikas, Erfindung der Buchdruckerkunst und des Schieß-

pulvers (beides germanische Erfindungen), Teleskop und Magnetnadel, Kompaß und Luftpumpe u. s. w. treten hinzu. Alles was bisher für wahr gehalten wurde, wankt, kracht, stürzt. Und der Buchstabe des Gesetzes allein sollte stille stehen? Alle bisherigen Autoritäten in der Wissenschaft werden durch die neu entdeckten und festgestellten Tatsachen in Grund und Boden gebohrt, und nur die kirchliche Autorität sollte unangetastet bleiben?

Jetzt beginnt der große Prozeß der Zersetzung des absolut gewordenen mittelalterlich-kirchlichen Autoritätsbegriffs. Das Germanentum weist den römisch-kirchlichen Universalismus in seine Schranken, indem es einen neuen Autoritätsbegriff konstruiert. Die beiden Grenzpfähle des von den Germanen eingezäunten Autoritätsbegriffs heißen: Vernünftige Einsicht und öffentliches Wohl.

Diesen neuen, auf „Einsicht und öffentliches Wohl" gegründeten Autoritätsbegriff hat niemand so scharf umgrenzt und mit ehernem Griffel in das Herz seiner Völker eingegraben wie Friedrich der Große. Was Luther und Melanchthon für die religiöse, Kopernikus und Kepler für die wissenschaftliche, Cranach und Holbein für die künstlerische, Leibniz und Kant für die philosophische, Lessing, Herder, Schiller und Goethe für die poetische Wiederbelebung der deutschen Volksseele geleistet haben, das bedeutet das Auftreten Friedrichs II. für die politische Bildung seines Volkes. Seiner Absicht nach war er der erste Diener des Staates, seiner Wirkung nach der erste politische Lehrer seines und weiterhin des gesamten deutschen Volkes — ein wahrhafter Praeceptor Germaniae. Friedrich II. begründet den neuen Autoritätsbegriff, der dazu bestimmt ist, den mittelalterlichen ganz abzulösen — die Autorität von unten. Der Staat wird souveränes Individuum und mit allen Hoheitsrechten der ehemaligen Fürsten-Autorität ausgestattet. Seit der Einführung der allgemeinen Dienstpflicht, an welcher, nach dem Muster des ersten Napoleon, besonders v. Stein, v. Schön und Scharnhorst mitwirkten, hat sich die Verantwortlichkeit aller am Wohl und Wehe der Nation immer schärfer herausgebildet. Damit die Freiheit aller gewährleistet werden konnte, wie es nach Hegel von jeher die geschichtliche Mission der germanischen Völker gewesen ist, mußte zunächst ein gleicher Pflichtenkreis und ein nationales Verantwortlichkeitsgefühl für alle geschaffen werden. Wollen alle an der Freiheit partizipieren, so

müssen sie aber auch alle ihren Tribut in der Form der allgemeinen Dienstpflicht zollen. Die Soldheere werden nach dem Modell des napoleonischen Frankreich und dem Preußens nach und nach in allen Kulturländern vom Nationalheer abgelöst, und wo man in unserem Kultursystem diesem Beispiele noch nicht gefolgt ist, da wird die Logik der Tatsachen die Völker zwingen, die allgemeine Dienstpflicht einzuführen.

Die nationale Armee ist nur der Typus des modernen Autoritätsbegriffs. Leitung und Disziplin beruhen in ihr auf vernünftiger Einsicht, und der Zweck der Armee ist kein anderer, als die Ueberwachung und Aufrechterhaltung der nationalen Wohlfahrt. Da bildet das ganze Volk die Basis und der oberste Kriegsherr die Spitze der Pyramide. Da wurzelt die oberste Autorität im Volke selbst, welches seine Verfassung, wie seine Fürsten respektiert, nicht weil man diesen Respekt von oben herab befiehlt, sondern man bringt ihn von unten hinauf freiwillig entgegen.

Es ist deshalb nur eine Teilwahrheit, daß wir den Respekt vor Autoritäten einzubüßen im Begriffe stehen. In Wirklichkeit war Europa, dank der allgemeinen Dienstpflicht, niemals besser diszipliniert als heute. Nur die patriarchalische Begründung der Autorität hat infolge der technischen und Verkehrsumwälzungen der letzten Jahrzehnte an Wirksamkeit und Gewicht verloren. Hat auch die Autorität von oben herab, die patriarchalisch begriffene, von kirchlichen oder weltlichen Souveränen diktierte, an Intensität abgenommen, so ist dies weder für die Souveräne, noch für das Volk ein Unsegen. Denn nur antiquierte Formen der Autoritäten überleben sich, während die Autorität bleibt, solange es eine Kultur gibt, zumal sie, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, Voraussetzung aller Kultur ist.

XIV.

Herbert Spencer und sein Schwanengesang.

I.

In der an antike Vorbilder erinnernden Formel von der „Umwertung aller Werte" hat Nietzsche unserem Zeitalter, das alle Kennzeichen einer Uebergangsperiode an sich trägt, die Zunge gelöst. Alle unsere Gefühle und Wertungen müssen sich eine Revision gefallen lassen. Eingewurzelte Glaubenssätze, Institutionen, Denk- und Gefühlsformen haben sich täglich sich erneuernden kritischen Prüfungen zu unterziehen. Nichts steht heute still. Mit der idyllischen Einerleiheit scheints für immer vorbei. Alles „fließt" nicht bloß, sondern alles gärt, brodelt, schäumt. Die kapriziöse Wirklichkeit stört die Zirkel aprioriſcher Konstruktion. Vor einem Menschenalter noch galt es als ausgemacht, daß der Weg zur Philosophie durch das Tor der Theologie führe. Und so hatte man sich denn die süße Denkgewohnheit zurechtgelegt, hinter jedem Philosophen einen verkrachten Theologen zu wittern. Kratze man beim Philosophen die dialektische Legierung etwas ab, so komme unfehlbar der ehemalige Theologe zum Vorschein. Mit dieser Wertungsgewohnheit werden wir jetzt radikal brechen müssen. Herbert Spencer hat uns eines anderen belehrt. Dieser größte unter den lebenden Philosophen ist ein verkrachter Eisenbahn-Ingenieur und Journalist. Daß jeder französische Soldat den Marschallsstab im Tornister trage, mag man dem großen Bramarbas glauben oder nicht; daß aber der Marschallsstab der Philosophie heute in der Hand eines ehrwürdigen Greises liegt, der seine Karrière damit einleitete, daß er (1838) einen Velocimeter zur Prüfung der Schnelligkeit der Lokomotiven erfand und (1846) ein Patent auf eine Säge-

und Hobelmaschine nahm, das ist in der Tat eine völlige Umwertung aller philosophie-geschichtlich beglaubigten Werte. Seit einem halben Jahrhundert gilt das Laboratorium, und nicht mehr die Kanzel als natürliche Durchgangsstufe zum philosophischen Katheder. Seit Helmholtz, du Bois-Reymond, Ernst Häckel, Wallace und Huxley haben wir uns daran gewöhnt, unsere Philosophen unter den Naturforschern zu suchen.

Herbert Spencer ist heute der Stolz der englischen Nation. Seit dem Tode Darwins und Huxleys ist Spencer „der" Engländer, das heißt diejenige repräsentative Persönlichkeit, auf deren Namen man die ganze Nation im besten Sinne tauft. Wie die wilden Anglophoben heute ihren tobenden Ingrimm in das einzige Wort Chamberlain pressen, um ihren infernalischen Groll gegen die ganze Nation auf ein einziges Haupt fluchend zu entladen, so segnen heute die Abgeklärten unter den Zuschauern des kunterbunten Weltgetriebes das Haupt dieses ehrwürdigen Greises, der die besten Seiten der englischen Volksseele zum symbolischen Ausdruck bringt. Was Chamberlain im Schlimmen für den politischen Imperialismus Englands bedeutet, das ist Spencer im Guten für seinen intellektuellen Imperialismus. Die Sympathien der Gebildeten unter allen Kulturnationen, welche jener zerstört, stellt dieser wieder her. Die kommenden Generationen werden England durch die Brille Spencers sehen, der als Achtzigjähriger den Mut hatte, entgegen den Instinkten der ganzen Nation, dem Weltmachtskitzel des steifnackigen nationalen Egoismusprotzen Chamberlain den Fehdehandschuh hinzuwerfen, und nicht in der Beleuchtung des zum politischen Größenwahn entarteten Imperialismus. Wie man heute die Regierungszeit der Elisabeth nicht nach Lord Cecil oder gar nach Leicester und Essex, sondern nach Bacon und Shakespeare benennt, so wird ein kommendes Geschlecht das Zeitalter der Viktoria weder nach Beaconsfield, noch nach Gladstone oder gar nach Chamberlain, sondern nach Darwin und Spencer bezeichnen. Denn auch dies liegt im Wesen unseres Umwertungsprozesses begründet, daß wir ganze Zeitalter nicht mehr wie vordem an die Namen dieser oder jener kriegerischen Persönlichkeit oder herrschenden Dynastie knüpfen, sondern an die Heroen des Gedankens, an Dichter, Künstler und Denker.

Emerson hat wohl zuerst (1850) den Titel „Representative men"

für das gewählt, was wir heute „führende Geister" nennen. Spencer selbst führt den Begriff der „repräsentativen Gefühle" ein, welche die Gattungserfahrungen des Menschengeschlechtes über alles Lebenfördernde wie Lebenhemmende zusammenfassen und auf einen verkürzten Ausdruck bringen. Auf solchen repräsentativen Gefühlen beruht nach Spencer zum Beispiel alle Autorität, sofern die in diesen Gefühlen niedergelegten und aufgehäuften Erfahrungen wertvolle Maßstäbe menschlichen Verhaltens darstellen. Spencer ist nun in eminentem Sinne ein so gearteter „führender Geist", und die von ihm auf Grund eines unübersehbar reichen ethnographischen Tatsachenmaterials herausdestillierten „repräsentativen Gefühle" bilden den eisernen Fonds unserer Soziologie.

Herbert Spencer bringt in seinem Leben wie in seinem Wesen die englische Volksseele zum verkürzten Ausdruck. Er stammt nicht bloß aus dem Herzen Englands, aus Derby, als Abkömmling einer puritanisch gesinnten Lehrerfamilie, sondern er bewegt sich fast ausschließlich in den Kreisen der intellektuellen Elite Englands. Mit Darwin und Lyell verbindet ihn die Gemeinsamkeit der Ueberzeugung, mit Huxley, Tyndall, John Stuart Mill, Lewes und George Elliot, George Grote und J. D. Hooker stand Spencer in engsten, teilweise warm-freundschaftlichen Beziehungen (zu Carlyle konnte er kein Verhältnis finden). Nur noch ein Amerikaner (Ed. Livingston Youmans) tritt ihm persönlich nahe. Kein Deutscher kann sich rühmen, Spencers näheren Umgang genossen zu haben, ähnlich etwa dem Verkehr John Stuart Mills mit Theodor Gomperz. Und von den Franzosen hat nur der allzu früh verstorbene Guyau sein flüchtiges Interesse zu erregen vermocht. Spencer ist und bleibt der abgeschlossene englisch-nationale Geistesaristokrat. Jene souveräne Selbstsicherheit, die nicht nach Anerkennung hascht, sondern in stolzem Eigengefühl auf die persönliche Kraft pocht und ganz auf sich selbst gestellt bleibt, ist Spencer in hervorragendem Maße zu eigen. Um die Natur richtig zu erklären, scheute er nicht die Mühe, Geologie, Botanik und Zoologie bis auf den Grund kennen zu lernen und sich mit jedem Fossil und jedem Reptil vertraut zu machen; aber er hielt es nicht für erforderlich, um den Geist richtig zu erklären, sich der Mühe der Erlernung der deutschen Sprache zu unterziehen. In seiner stolzen englischen Selbstherrlichkeit sah er nicht ein, daß man die Natur leidlich lückenlos er-

klären kann, auch wenn man eine Krötenart vernachläſſigt oder — was Gott verhüten möge — gar nicht kennt, hingegen den menſchlichen Geiſt nur recht dürftig zu beurteilen vermag, wenn man überſieht, was dieſer menſchliche Geiſt hervorbringt, ſoweit er ſich der deutſchen Zunge bedient. Auf dieſe Stelle bezieht ſich der nachfolgende Brief Herbert Spencers an mich.

Leith Vale, Ockley, Surrey, July 27, 1902.

My dear Sir,

Through Mr. Adler I recently received a copy of your feuilleton in the Neue Freie Presse concerning me.

Though I have already acknowledged the receipt through him, I feel that I ought to express to you my warm thanks for your appreciative exposition and criticism. Sympathy is always pleasurable, and it is doubly pleasurable when it comes from afar during the last days of life. None in my own country has in so brief a space adequately set forth the general meaning of my writings.

As I am now over 82 and have passed the last week in bed, you will see that in addition to reasons given overleaf, my reasons for brevity are strong; and you must therefore please accept the above acknowledgment in place of a fuller one.

My secretary who reads German, though I do not, has told me that you refer to my non-acquaintance with German literature — a non-acquaintance which extends almost as completely to the literature of France. I have requested my publishers to send for your acceptance a copy of my last volume, recently issued. If you will turn to an essay entitled „Grammar“ you will fully understand the reasons for this ignorance.

I am,

faithfully yours

Herbert Spencer.

So ſtellt ſich uns Herbert Spencer als der typiſche Engländer mit ſeinen Fehlern und Vorzügen dar. Habe ich vorhin keinen Anſtand genommen, auf einen Grundfehler dieſes univerſellſten philoſophiſchen Kopfes unſerer Zeit hinzuweiſen, ſo hängt ſein Grundvorzug wieder mit dem engliſchen Weſen zuſammen; denn dieſes heißt: Zähigkeit, Beharrlichkeit, Denk- und Willensenergie. Als Denker wie

als Charakter verkörpert Spencer in sich die hervorstechendsten Merkmale der angelsächsischen Rasse. Beginnen wir mit dem Charakter. Unter größeren äußeren Schwierigkeiten ist noch kein philosophisches System zustande gekommen, wie das Spencersche; aber auch niemand hat ein solches Maß unbeirrbarer Energie in der Verfolgung und Erreichung eines festgesteckten philosophischen Zieles aufgeboten wie er. Im Jahre 1839 liest der noch nicht zwanzigjährige Spencer — geboren am 20. April 1829 — Sir Charles Lyells „Prinzipien der Geologie". Die hier niedergelegten, auf Lamarckschen Prinzipien ruhenden Entwicklungsgedanken setzen sich bei ihm dermaßen fest, daß er lange vor dem Hervortreten Darwins (1859) die Grundlinien seiner Entwicklungslehre gezogen und in fünfzigjähriger unverdrossener Arbeit nach allen Richtungen ausgebaut hat.

Vor genau fünfzig Jahren (1852) hat nämlich Herbert Spencer den journalistischen Beruf als Mitarbeiter des „Economist" aufgegeben, um jenes Werk zur Vollendung zu bringen, das seine Stellung in der Philosophie begründete: „Die Prinzipien der Psychologie" (1853). Hier schon vertritt Spencer jenen evolutionistischen Monismus, die Identitäts-Hypothese, welche mit seinem Namen eng verknüpft bleiben wird, nach welcher Empfindung und Gehirnerregung nur zwei Seiten desselben Vorganges darstellen, so zwar, daß die Empfindung nichts weiter ist, als die Gehirnerregung von innen gesehen, wie die Gehirnerregung nichts weiter ist, als die Empfindung von außen gesehen. Hatten seine Social Statics (begonnen 1848) seinen Ruf als Nationalökonomen und Soziologen begründet, so stellten ihn die „Prinzipien der Psychologie" gleich in die vorderste Reihe der englischen Philosophen.

Spencers Gesundheit war stets eine zarte. Verdauungsbeschwerden und Schlaflosigkeit hinderten ihn häufig genug monatelang an der Arbeit, und im besten Falle brachte er es nicht über drei Stunden intensiver täglicher Arbeit. Aber was ihn aufrecht hielt, war nicht so sehr der Wille zum Leben, wie der Wille zum System. Im Jahre 1858 stand es ihm fest, daß das von ihm formulierte Entwicklungsgesetz ein generelles Weltgesetz bedeute, ähnlich den Bewegungsgesetzen Keplers, dem Fall- und Trägheitsgesetz Galileis und dem Gravitationsgesetz Newtons. Es galt nun, das Entwicklungsgesetz in seiner Anwendbarkeit auf den ganzen Umkreis der unbelebten und be-

lebten Natur nachzuweisen. Dazu bedarf es eines alle Wissenschaften umspannenden Systems, für welches die von Spencer so genannte „synthetische Philosophie" als vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis im Sinne Comtes das Einheitsband abgeben sollte. Mill, Grote, Huxley, Tyndall, denen er seinen grandiosen Plan auseinandersetzt, bestärken und ermutigen ihn, aber — der Verleger fehlt. Spencer veranschlagt sein Werk zuerst auf sieben, sodann (1859, im gleichen Jahre, da Darwins epochemachendes Werk erscheint) auf zehn Bände und die daranzuwendende Arbeitszeit auf zwanzig Jahre. Der „Prospektus" dieses in 33 Unterabteilungen zerfallenden Werkes kommt 1860 heraus. Und diesem Programm ist Spencer in zweiundvierzigjähriger hingebungsvoller Gedankenarbeit in großen Zügen treu geblieben. Da sich kein Verleger fand, druckte er auf eigene Kosten. Wiederholt streifte er den Rand des ökonomischen Abgrundes. Bald ist es der Tod eines Onkels, bald das Hinscheiden des Vaters, deren kärgliche Hinterlassenschaften die Weiterführung des häufig durch Widrigkeiten aller Art unterbrochenen Lebenswerkes ermöglichen. Der erste Band des Werkes, die „First Principles", konnte nur durch Mithülfe amerikanischer Freunde gedruckt werden (1862). Der zweite Band, „Principles of Biology" (1864/67), gefährdete das ganze Unternehmen derartig, daß Spencer im Herbst 1865 seinen Abnehmern die traurige Mitteilung zugehen ließ, er sei nicht in der Lage, das Werk zu Ende zu führen.

Der Tod seines Vaters (1867) gewährt ihm durch ein bescheidenes Vermögen die Möglichkeit, das unterbrochene Lebenswerk wieder aufzunehmen. Die Hülfe der Freunde, insbesondere das großherzige Anerbieten Mills, für alle Verbindlichkeiten aufkommen zu wollen, hatte er abgelehnt, hingegen die in Amerika veranstaltete Sammlung seines Verehrers Youmans dem Werke zugute kommen lassen. Er benützte die ansehnliche Summe (7000 Dollars) zur Besoldung dreier Sekretäre, welche unter seiner Leitung jenes gewaltige Material zusammentrugen, das in seiner „Descriptive Sociology" niedergelegt ist.

Mit der Soziologie war Spencer in seiner ureigentlichen Domäne angelangt. Schon die Erstlingsschrift „The proper Sphere of Government" (1842) zeigt den künftigen Gesellschaftsforscher. Kaum hatte er seine auf drei Bände berechnete monumentale „Principles of Sociology" begonnen (1876), als seine Kräfte vollständig erlahmten.

Aus Furcht, den Schlußstein seines Lehrgebäudes, die Ethik, nicht mehr ausführen zu können, entschließt er sich unter Aufbietung seiner letzten Arbeitskraft „The Data of Ethics“ 1879 herauszugeben. Und nun folgt der befürchtete Collaps. Volle vier Jahre kämpft er gegen den Tod an, und es gelingt dem Philosophen des Lebens, des Todes vorerst Herr zu werden. Die zähe Lebensenergie, die stark an seinen Landsmann Hobbes erinnert, der es bei zartester Konstitution auf 92 Jahre gebracht hat, trotzt dem Schatten des Todes eine Philosophie des Lebens ab. Nicht bloß die Soziologie, auch die letzten beiden Bände seiner „Principles of Morals“ (1892/93) ringt der starke Wille dem schwachen Körper ab. Im November 1896 lag das zehn Bände umfassende Werk, an welchem Spencer volle 38 Jahre gearbeitet hat, vollständig vor. Dazwischen liegt eine kaum übersehbare Fülle von philosophischen Essays über politische und soziale Tagesfragen, über Erziehung, das berühmte „Man versus the State“, die „Einführung in das Studium der Soziologie“ und vieles andere. Die Jahre 1893 bis 1897 sind mit einer Polemik gegen den Freiburger Zoologen Weismann über die Vererbung erworbener Eigenschaften ausgefüllt. Und noch vor einem Jahre hat Herbert Spencer eine Sammlung seiner jüngsten politischen Essays veranstaltet, welche dem Heros des englischen Imperialismus, Joe Chamberlain, gellend in die Ohren geklungen haben. Der große Brite, der in seinen „Ceremonial Institutions“ den fatalen Ursprung aller Titel und Orden schonungslos aufgedeckt und deshalb alle Ehrenbezeigungen von Universitäten, Akademien und Potentaten stolz verschmäht hat (seine letzte Ablehnung galt dem höchsten preußischen Wissenschafts-Orden „pour le mérite“)[1]), scheut sich nicht, seinem eigenen Volke die Wahrheit

[1]) Im nachfolgenden Brief Herbert Spencers vom 12. Juli 1903 nimmt der ehrwürdige Greis die Widmung der zweiten Auflage meiner „Soziale Frage im Lichte der Philosophie“ entgegen.

5 Percival Terrace, Brighton, 12. July 1903.

Dear Sir,

The objection I have to titles derived from learned bodies and governments, does not extend to such distinctions as those implied by your request. I have therefore pleasure in accepting your proposed dedication.

Believe me,
faithfully yours
Herbert Spencer.

zu sagen, und mochte diese noch so bitter schmecken. Spencer zeigt nicht bloß den Stolz vor Königskronen, sondern auch den Mut seiner Meinung gegenüber Sr. Majestät Volk und deren launischer Maitresse: Volksstimmung. Die imperialistische Wahnidee Englands hat auf dem ganzen Kontinent keinen galligeren, beißenderen und schonungsloseren Kritiker gefunden, als in der Verkörperung des Besten, was England sein eigen nennt, in Herbert Spencer. Und so hat denn der prachtvoll steifnackige Greis auch jenen Orden stolz verschmäht, den das Volk zu vergeben hat: die Popularität. Faßt man alle hier geschilderten Charakterzüge Spencers zusammen: die kühne Konzeption eines alle Wissenschaften umspannenden, durch das Band des Entwicklungsgesetzes zusammengehaltenen Systems, das zähe Festhalten an den Fundamenten seines Lehrgebäudes, die unermüdliche Ausdauer sechsunddreißigjähriger mühsamer Gedankenarbeit in stetigem Kampf gegen die eigene schwache Konstitution, sowie gegen allerhand Wirrnisse und Widrigkeiten des Lebens, endlich und insbesondere die stolze Kopfhaltung gegenüber mancherlei Anfinnen von oben wie von unten, so kann man der englischen Nation kaum eine größere Ehre antun, als wenn man in Herbert Spencer die philosophische Inkarnation der besten Eigenschaften der englischen Volksseele erblickt.

Der große Zug im Denken Spencers, sein umfassender Blick, das beharrliche Festhalten und Verfolgen des festgesteckten Zieles, das unbekümmerte Ankämpfen gegen körperliche Gebrechen und seelische Not, die unvergleichliche Geduld im Ausspinnen und in der Uebertragung eines leitenden Gedankens auf alle Phänomene des Univerversums, die Unbekümmertheit um äußere Anerkennung, vor allem aber der Umstand, daß sein ganzes System im Jahre 1860 feststand und in jenem „Prospektus" wie Minerva dem Haupte Jupiters in voller Ausrüstung entstieg: dies alles verbindet Spencer mit dem vorbildlichsten Philosophenleben, das wir kennen, mit Spinoza. Die Forschungen Freudenthals haben nämlich dargetan, daß auch bei Spinoza von verschiedenen Phasen seines Systems, an welche man früher mit Avenarius oder Busse geglaubt hat, nicht die Rede sein kann. Im Jahre 1658 war vielmehr nach Freudenthals Untersuchungen das pantheistische System Spinozas, dessen Brouillon im „Tractatus brevis" vorliegt, in dessen Kopfe ebenso fix und fertig, wie genau zweihundert Jahre später, 1858, Herbert Spencer mit sich vollkom-

men im reinen war, als er an die Ausarbeitung seines „Prospektus" heranging. Nur trägt das System Spinozas gemäß der tonangebenden Wissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts, der Mathematik, ein geometrisches Gewand, während das Spencers, im Einklang mit der wissenschaftlichen Geschmacksrichtung unseres Zeitalters, eine vorwiegend biologische Fassung erhält; jener stellt uns das Weltbild dar more geometrico, dieser more biologico.

II.

Die Philosophie Herbert Spencers läßt sich am klarsten und durchsichtigsten dort packen, wo sie uns in ihrer vollsten Gegensätzlichkeit zum spinozistischen Pantheismus entgegentritt. Habe ich in der Charakterzeichnung dieser beiden Denker übereinstimmende Züge der Beharrlichkeit und Ausdauer aufgezeigt, welche den englischen Puritaner-Abkömmling nahe an den portugiesischen Marannen-Abkömmling heranrücken, so ist die Aehnlichkeit zwischen ihnen mit diesen mehr äußeren Merkmalen erschöpft. Innerlich verbindet beide nur der Reiz des Gegensatzes.

In Spinoza und Spencer treten uns jene zwei geschlossenen Weltanschauungen entgegen, welche vom Anbeginn des in der Philosophie zur Selbstbewußtheit gelangten menschlichen Denkens schroff und unversöhnlich einander gegenüberstehen. Spinoza bildet den Abschluß der Weltanschauung des *Seins*, Spencer die Vollendung der Weltanschauung des *Geschehens*. Spinoza spricht das letzte Wort der Eleatik aus; Spencer findet die oberste Formel für die Lehre Heraklits. Dort ein ewiges Zugleich (simul, nunc stans) und verharrendes Sichgleichbleiben (sub specie aeternitatis); hier ein ewiger Wechsel und ununterbrochenes Anderswerden. Für Spinoza ist das Sein, für Spencer das Tun, das Geschehen, der Prozeß ewig; dort Ontologismus, hier Evolutionismus; dort Pantheismus, hier Pandynamismus.

Spinoza ist vollendeter Dogmatiker; die reale Existenz der Außenwelt steht ihm so unzweifelhaft fest, wie einem Aristoteles. Spencer ist Skeptiker oder vielmehr Relativist. In Spinozas Weltanschauung kommt der antike Stoizismus, in der Spencers der pyrrhonische Skeptizismus zu voller Ausprägung. Nach Spinoza vermag der menschliche Geist, die Ratio, alles restlos zu erklären und von der Substanz (Gott-Natur) eine deutliche, sie sinnfällig abbildende, adäquate Vorstellung

zu geben. Das Dasein Gottes ist im System Spinozas eine intuitive Erkenntnis, das heißt die oberste Stufe menschlicher Erkenntnisart, welche uns unmittelbare Gewißheit verbürgt und unumstößliche Sicherheit gewährleistet. Spencer hingegen spaltet in den „First Principles“ von vornherein alle Erkenntnis in zwei Hälften, in die der Gesetze des Erkennbaren und in die des Daseins eines Unerkennbaren (unknowable). Von jenem Absoluten oder der Substanz, von welcher Spinoza behauptet, sie sei die sicherste Wahrheit, die es für Menschen gäbe, vermag Spencer nur auszusagen, daß sie ist, nicht aber, was sie ist. Das hinter den erkennbaren Gesetzen der Natur liegende Agens ist uns, ähnlich wie das Ding an sich nach Kant, für ewig unerkennbar. Virchow sagt: Dubitemus. Haeckel meint: Restringamur oder: Impavidi progrediamur, während Du Bois Reymond ähnlich wie Spencer entscheidet: Ignorabimus. Daher die Bezeichnung der Spencerschen Philosophie als Agnostizismus.

Das große X, das allen mannigfaltigen Erscheinungen zugrunde liegende Unwandelbare, jene vorausgesetzte Konstanz, welche zu unserem Bewußtsein in milliardenförmigen Variationen spricht, hat der Dogmatiker des menschlichen Verstandes, Spinoza, klar erkannt: es ist die (als Einheit gedachte) Natur oder Gott. Gott offenbart sich uns nach Spinoza gleichsam in zwei Sprachen, in denen er uns denselben Inhalt in verschiedenen Idiomen zum Bewußtsein bringt: Denken und Ausdehnung. Durch die Bewegungsgesetze der Körperwelt entfaltet sich Gott-Natur in genau derselben Weise, wie sie uns durch die Bewegungs-, beziehungsweise Associations-Gesetze des Denkens zum Bewußtsein kommen, zumal zwischen diesen beiden Erscheinungsweisen des Absoluten ein strenger Parallelismus obwalte.

Spencer hingegen setzt an das Ende der erkennbaren Welt das Unerkennbare, dessen oberste Aeußerungsform die Kraft ist. Diese Kraft ist konstant (Gesetz von der Erhaltung der Energie). Sie manifestiert sich ebenfalls in zwei Grundäußerungen (Attribute nennt es Spinoza): in Stoff und Bewegung. Die Lagerung des Stoffes kommt uns als Raum, die Aufeinanderfolge der Bewegung als Zeit zum Bewußtsein. Die Gesetze der Lagerung des Stoffes im Raume sind ebenso erkennbar, wie (seit Kepler) die Gesetze der Bewegung. Wir wissen, daß jede Kraftform in eine beliebige andere umgewandelt werden kann. Alle Bewegung verläuft rhythmisch und pflanzt

sich immer in der Richtung des geringsten Widerstandes fort. Hier hat Ernst Haeckel mit seinen „Welträtseln" eingesetzt.

Von diesem Höhepunkte aus überschaut man am besten die zwei groß angelegten philosophischen Systeme. Spinozas Grundform lautet: Konstanz des Seins oder Gott, die Spencers Konstanz des Wirkens oder Kraft. Für Spinoza ist Bewegung nur ein Spezialfall des Seins, für Spencer ist umgekehrt alle Ruhe und alles Beharren — wie schon bei Leibniz — eine nur unmerklich kleine Bewegung, so daß das Sein im günstigsten Falle ein Spezialfall, ein festgehaltener Moment der Bewegung, also ein vorübergehendes Sein ist. Spinoza sieht das Universum gleichsam unter dem Symbol des Berges, der ewig zu ruhen und sich gleichzubleiben scheint, Spencer unter dem des Flusses, dessen Gewässer im ständigen Wechsel begriffen ist. Geometrie als die Wissenschaft des Nebeneinander ist das Modell Spinozas, Mechanik als die Wissenschaft des Nacheinander das Spencers. Nach Spinoza „folgt" in der sich entfaltenden Natur alle Gesetzmäßigkeit aus dem Wesen Gottes, wie aus der Natur des Dreieckes „folgt", daß es gleich zwei Rechten ist. Alles Naturgeschehen ist demnach ein logischer Prozeß, ein mathematisches Rechenexempel — die Schlußfolgerung aus einem ewigen Paradigma. Eine Entwicklung der Zeit nach, ein Anderswerden, ein Aufstieg zu höheren Daseinsformen ist im System Spinozas ganz ausgeschlossen. Aller Fortschritt kann nur darin bestehen, daß wir die algebraischen Formeln, in denen uns Gott sein Wesen in der Form von Naturgesetzen geoffenbart hat, auflösen, richtig deduzieren, bis das Exempel stimmt. Geht die Rechnung restlos auf, wie dies Spinozas „Ethica" für alle Naturphänomene more geometrico bewiesen zu haben glaubt, so haben wir das Endziel des logisch-mathematischen Kalküls erreicht und in der „intellektuellen Liebe zu Gott" die höchste Staffel menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit erstiegen.

Nicht so Spencer. Ihm ist das Universum kein starres Sein, sondern ein ewiger Prozeß, keine logische, sondern eine physikalische Evolution. Die Phänomene folgen bei ihm nicht, wie bei Spinoza, mit logischer Notwendigkeit a u s einander, sondern mit mechanischer Notwendigkeit a u f einander. Nicht Ruhe heißt das Weltgesetz, sondern Bewegung, nicht Tod, sondern Leben, nicht unendliche Einerleiheit, sondern unendliche Mannigfaltigkeit, kein ewiges Zugleich (πάντα ὁμοῦ) sondern ewiges Aufeinander (πάντα ῥεῖ).

Ist demnach im Geiste Spinozas alles, was wir Naturgesetz nennen, letzten Endes ein logisches oder Denkgesetz, so ists nach Spencer ein physikalisches oder Bewegungsgesetz. Spinoza konstruiert sein Weltsystem in der Studierstube, Spencer das seinige im Laboratorium. Spinoza braucht, um sein Weltbild auszubauen, nur Gedanken der Menschen, Spencer hingegen Tatsachen (res) der Natur. Spinoza destilliert aus den Gedanken die Natur, Spencer aus der Natur die Gedanken; für Spinoza endlich ist sein Studierzimmer die Welt, für Spencer die Welt das Studierzimmer.

Die Grundgesetze der Bewegung überträgt nämlich Spencer auf alle Offenbarungsformen der unbelebten und belebten Natur. Ein philosophisches System ist ja im letzten Grunde nichts anderes, als die Anwendung einer gefundenen Formel auf alle Offenbarungsformen des Universums. Läßt sich diese Formel überall und ungezwungen anwenden, so beweist dies, daß die gefundene Generalisation der höchsten Forderung des philosophischen Denkens gerecht wird: unser Wissen vollkommen zu vereinheitlichen.

Spencer macht daher den Versuch, das von ihm gefundene Bewegungs- und Entwicklungsgesetz an allen Erscheinungen in Natur und Geist zu messen und auf seine Gültigkeit zu erproben. In den „First Principles“ werden Erscheinungen wie Raum, Zeit, Materie, ferner alle sichtbaren und meßbaren Aeußerungsformen des Unerkennbaren, der Urkraft, behandelt und die physikalischen Gesetze der Anziehung und Abstoßung, der Statik und Dynamik, festgestellt. Damit ist die Welt erklärt, soweit sie mechanischer Gesetzmäßigkeit in den Konstanzen von Druck und Stoß unterworfen ist. Es folgen in den „Prinzipien der Biologie“ die organischen Gesetze des Lebens, in den „Prinzipien der Psychologie“ die seelischen Gesetze des Denkens, in den „Prinzipien der Soziologie“ die gesellschaftlichen Gesetze menschlichen Handelns, endlich in den „Prinzipien der Ethik“ die sittlichen Gesetze menschlichen Fühlens. Das Novum an der Philosophie Spencers ist nun, daß er eine alte Forderung der englischen Philosophie seit Bacon von der Höhe unserer Erkenntnis der Natur aus erfüllt, daß man nämlich auch menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken nur als Spezialfall eines generellen Naturgesetzes begreifen und erklären solle.

Spinoza mutet uns in diesem Zusammenhange ein aus seiner

mathematischen Phantasie geschöpftes Beispiel zu, Hippolyte Taine ein chemisches. Spinoza fordert, wir sollten die menschlichen Leidenschaften kühl betrachten, als ob wir es mit „Linien, Flächen oder Figuren" zu tun hätten; Taine verlangt, wir sollten alle Affekte und Institutionen der Menschen ableiten, als ob wir es mit „Vitriol oder Zucker" zu tun hätten. Alle diese Forderungen erfüllt Spencer, indem er die Anwendbarkeit seines Weltgesetzes der Entwicklung auch auf die kompliziertesten Formen menschlichen Zusammenwirkens darzutun unternimmt.

Sehen wir uns dieses „Weltgesetz der Entwicklung", wie es Spencer formulierte, etwas genauer an. Entwicklung heißt, nach Spencer, unaufhörliche Andersverteilung von Stoff und Bewegung. Diese beständige Andersverteilung vollzieht sich nach den beiden Momenten der Entwicklung (Evolution) und Auflösung (Dissolution). Entwicklung entsteht, wenn Integration von Materie (Vereinigung zu einem Ganzen), von einer Zerstreuung (Dissipation) der Bewegung begleitet ist; Auflösung entsteht, wenn Aufnahme (Absorption) von Bewegung und Zerstreuung des Stoffes überwiegen. Der Weg, den dieser Entwicklungsprozeß beschreibt, ist der regelmäßige Uebergang von unbestimmter Gleichartigkeit zu bestimmter Ungleichartigkeit. Integration und Differenzierung, zu deutsch: Vereinheitlichung des Stoffes zu gleichförmigen Massen und Spaltung dieser Gleichförmigkeit durch Zerstreuung der Bewegung, das ist der ewige Rhythmus, in welchem der Weltprozeß verläuft. Das Ziel dieses Prozesses ist zwar immer die Erreichung eines Gleichgewichtes von Stoff und Bewegung; aber sobald dieses Gleichgewicht erreicht ist, beginnt der Kreislauf der Differenzierung, der Auflösung und Zersetzung. Die Alten mythologisierten diesen Rythmus in den beiden Weltmächten von Licht und Finsternis, von Liebe und Haß, von Weltentstehung und Weltzerstörung (Ekpyrosis und Palingenesis), die Physik gibt dafür die unlebendige, aber präzisere Formel: Attraktion und Repulsion. Der Cyklus dieser Umwandlungen, der Rhythmus von Entwicklung und Auflösung, sie sind nach Spencer allgemein und ewig; sie stellen die unausweichliche Resultante dar aus dem Fortbestehen der Kraft in ihren beiden Hauptäußerungsformen von Stoff und Bewegung.

Ist nach alledem Entwicklung nur der Uebergang von

einem zuſammenhangloſeren in einen mehr zuſammenhängenden, von einem unbeſtimmten zu einem beſtimmteren, endlich aber auch der Uebergang von einem mehr gleichartigen zu einem weniger gleichartigen Zuſtand, ſo gewinnt Spencer von dieſem Zentrum ſeiner Definition aus die Möglichkeit, Strahlen nach der Peripherie des zu erklärenden Univerſums zu entſenden. Vermittelſt dieſer Formel erklärt er das Planetenſyſtem nicht minder, als die Geſchichte unſeres Planeten, der Erde. Sie verliert durch Erkaltung ihre latente Bewegung, indem ihre Kruſte ſtärker wird. Aus der glühenden, flüſſigen, gleichartigen Maſſe differenzieren ſich Meer und Feſtland, Berg und Tal, Eisregion und tropiſche Zone, Hebungen und Senkungen der Erde, Ebbe und Flut des Meeres. Auf die Integration des Stoffes folgt unausweichlich Diſſipation der Bewegung. Dies gilt aber nicht nur von der unbelebten Natur, ſondern ebenſoſehr von Flora und Fauna.

Die Paläontologie belehrt uns darüber, daß die Urformen von Pflanze und Tier unvergleichlich einfacher waren, ihre Funktionen und Organe minder kompliziert, als ſie es in ihrer heutigen Verfaſſung ſind. Die Organe in Pflanze und Tier ſcheiden ſich je länger, deſto ausgeſprochener von einander ab. Denn bei allen Lebeweſen nimmt das Entwicklungsgeſetz die beſondere Form der Anpaſſung des Innern an das Aeußere an. Ueberall dort, wo Selbſtbewegung hervortritt, erfolgt dieſe Bewegung in der Richtung der Selbſtbehauptung, der Anpaſſung an die äußeren Daſeinsbedingungen. Es treten mit einem Worte Zwecke in die Erſcheinung. Der höchſte Zweck des Lebens iſt das Leben ſelbſt: ſeine Erhaltung, ſeine Förderung, ſeine Feſtigung. In der Anpaſſung aller ihrer Bewegung an dieſen ihren Zweck der Selbſterhaltung, der Steigerung der Lebensfunktionen, tritt bei den Lebeweſen ein teleologiſches Moment hinzu. Herrſchen in der unbelebten Natur nur immanente Geſetze, ſo tritt in der belebten durch das Prinzip der Selbſterhaltung und der daraus ſich ergebenden Anpaſſung an äußere Daſeinsbedingungen der immanente Zweck als Regulator des Lebens hinzu. Das iſt die berühmte Formel vom Ueberleben des Paſſendſten, Tauglichſten, Beſtangepaßten (survival of the fittest), welche Darwin von Spencer übernommen und ſeiner eigenen, von Malthus überkommenen Formel vom „Kampf

ums Dasein" ergänzend angefügt hat.

Das mechanische Entwicklungsgesetz nun in Verbindung mit dem teleologischen Anpassungsgesetz beherrschen nicht bloß Pflanze und Tier, sondern auch den Menschen, und diesen wieder nicht bloß als Einzelwesen, sondern auch in seinem Zusammenwirken mit anderen Menschen zu gemeinsamen Zwecken in Familie, Horde, Sippe, Clan, Kommune, Volk, Staat, Nation und Gesellschaft. Anders ausgedrückt: die Gesetze der Biologie sind zugleich Gesetze der Soziologie. Das Zusammentreten von Menschen zu organisierten Gemeinschaften in Gesellschaft und Staat unterliegt denselben Gesetzen, wie die Vereinigung von Tieren zu Rudeln und Herden. Die Gesellschaft ist ein lebendes Wesen, ein Organismus oder, weil ihm ein dirigierendes Zentral-Nervensystem abgeht, ein Supra-Organismus, eben weil der Organismus selbst schon eine Gesellschaft darstellt. Jeder Organismus ist ein Zusammenwirken von Teilen zu einem gemeinsamen Zweck. Im menschlichen Organismus zum Beispiel wirken Nase, Füße, Hände, Augen, Ohren 2c. zusammen, um unseren Weg in einer bestimmten Richtung fortzusetzen; in einem staatlichen Organismus müssen alle Organe, als da sind: Dynastie, Parlamente, Justiz u. s. w., zusammenwirken, um den staatlichen Organismus seiner Bestimmung entgegenzuführen. Wie sich die Funktionen im pflanzlich-tierischen Körper durch Anpassung allmählich Organe schaffen, so unterliegt alles menschliche Zusammenleben den gleichen Gesetzen einer überorganischen Evolution.

Das Grundgesetz sozialer Entwicklung lautet: Integrierung, das heißt Vereinheitlichung des Staates, aber Differenzierung, das ist Spaltung: in Berufe, Klassen, Interessengruppen. Alle Entwicklung strebt einem Gleichgewichtszustand entgegen. Zuerst leben die Menschen im chaotischen Durcheinander, in wilden Horden, dann schweißt sie der Krieg zu staatlicher Ordnung zusammen, dann bilden sie kleine Stadtstaaten. Diese kleinen Staaten treten zu größeren Verbänden zusammen, weil sie in dieser Vereinigung besser angepaßt erscheinen. Und so geht die Linie der Entwicklung bis hinauf zu den Staatenbündnissen und von diesen zu den Bundesstaaten. In demselben Maße aber, wie sich durch solche Machtkonzentration die Anpassung an äußere Daseinsbedingungen vervollkommnet hat, verliert der Krieg, der bisher ausschlaggebende Machtfaktor, seinen Sinn. Ist nämlich

der Zweck des Krieges, die Herstellung des sozialen Gleichgewichts, erreicht, so ist das Mittel, der Krieg, überflüssig geworden. An die Stelle des kriegerischen Typus des Menschengeschlechtes tritt nunmehr der industrielle, an die Stelle des Krieges selbst der Kampf, an die Stelle sinnlosen Zerfleischens ein planmäßiger Wettbewerb.

Doch wir müssen einhalten. Einen Gedankenriesen von der Artung Herbert Spencers darf man zwar in diesem Rahmen präsentieren, aber nicht in seine letzten Bestandteile zerlegen. Nippessachen lassen sich leicht über jede Grenze schmuggeln, auch über die einer philosophischen Abhandlung; einen Marmorblock hingegen kann man unmöglich hinüberschaffen, ohne den Zoll an sachlichem Ernst und sachlicher Strenge entrichtet zu haben. Wir übergehen daher eine Reihe der wertvollsten Einsichten Spencers: seine Erklärung der Religion aus Ahnenverehrung und Totenkult, aus Widerschein und Schatten und dem Glauben an ein „anderes Selbst"; seine Definition des Zeremoniells und aller Gerechtigkeit (Justice) aus dem kriegerischen Typus des Menschengeschlechtes; seine Ableitung endlich der Moral aus den Gattungserfahrungen, welche das Menschengeschlecht im Laufe unzählbarer Generationen angesammelt hat über das, was lebensfördernd und lebenshemmend ist. Soziale Institutionen sind in Spencers Augen nichts anderes, als organisierte Resultate von Erfahrungen, welche das Menschengeschlecht auf dem Wege der Anpassung und Vererbung über die Art erworben hat, wie man seine Handlungen am vollkommensten dem obersten Zweck der Lebenserhaltung anpassen könne. Das Ziel aller gesellschaftlichen Organisation aber ist: mit einem Minimum von Energie ein Maximum von lebensfördernden Zwecken zu erreichen.

Herbert Spencer hat so tiefe Einblicke in die geheime Werkstatt der Natur, in die beschreibenden und erklärenden Naturwissenschaften getan, wie kaum ein zweiter unter den Lebenden. Mit einem fast Leibnizschen Universalismus umspannt sein „System der synthetischen Philosophie" den ganzen Umkreis der erfahrbaren Welt, den Orbis terrarum des Wissens, ja er zollt sogar dem von Kant „festgestellten" metaphysischen Bedürfnis seinen Tribut, indem Spencer, etwas heimlich und verstohlen, ein Zipfelchen von der Welt des „Unerkennbaren" zu lüften sucht.

Das Resultat aber dieser mehr als sechzigjährigen Arbeit eines

intellektuellen Recken, der alle Provinzen von Natur und Geist mit der Fackel des Ingeniums durchleuchtet hat, läßt sich für uns Menschen in ein einziges Wort von imperativer Wucht zusammenpressen: Lebe!

Der Sinn unseres Daseins ist nach Spencer die Erhöhung des Typus Mensch, die Steigerung aller Lebensmöglichkeiten, die Erleichterung und Erweiterung aller unserer Daseinsbedingungen, kurzum das Heraustreiben der höchsten Summe von Leben für uns, unsere Mitmenschen und unsere Nachkommen. Wie Schopenhauer der klassische Philosoph der Lebensverneinung, so ist Spencer der eminente Vertreter der Lebensbejahung. Nur setzt sich das Schopenhauersche Resultat aus neurasthenischen Verstimmungen und phantastischen Grillen zusammen, willkürlich, kraftgenialisch, launenhaft, wie Schopenhauers Naturell es eben fordert, während das Spencersche Resultat auf exakten Beobachtungen, naturwissenschaftlichen Tatsachenreihen, ethnographischen und statistischen Forschungsergebnissen beruht. Dort Zickzack, hier gerade Linie; dort Stimmung, hier Charakter; dort berauschte Phantasie, hier nüchternes Denken; dort bizarre Schnörkel und dialektisches Rokoko, hier monumentale Gedankengotik; dort Künstler, hier Gelehrter. Die Lebensweisheit des künstlerischen Philosophen Schopenhauer mündet in den Satz: Wähle den Tod; die des philosophischen Künstlers Spencer in die Worte: Wähle das Leben!

III.

Herbert Spencer hat jüngst sein philosophisches Testament veröffentlicht. „Tatsachen und Erläuterungen" (Facts and Comments) betitelt sich jene Sammlung von 42 Aufsätzen, welche der nunmehr 83jährige englische Denker der Mitwelt mit der ebenso bündigen wie elegischen Erklärung übergibt: „The volume herewith issued I can say with certainty will be my last". Diese denkwürdigen Worte hat Spencer im März 1902 in Brighton niedergeschrieben und damit für sich „Schluß der Debatte" erklärt. Diese Art der literarischen Abdankung ist ganz ungebräuchlich. In der Regel pflegt Freund Hain den Schriftstellern zugleich mit ihrer Seele die Feder, die deren Instrument ist, gewaltsam zu entringen. Daß man aber mit 82 Jahren die Energie besitzt, ein von Anfang bis Ende streitbares Buch

zu diktieren, und dazu die noch weit größere Energie, die Feder freiwillig aus den Händen zu legen und Gevatter Tod, der sich mit Vorliebe zur Unzeit einzustellen pflegt, ein Schnippchen zu schlagen — das vermag nur ein zäher Engländer, und unter den Engländern wieder nur ihr zähester und größter.

Spencers „Schwanengesang" möchte ich diese letzte Sammlung seiner Essays in Erinnerung an Pestalozzi benennen, der als Achtzigjähriger seine schriftstellerische Abdikation unter diesem Titel veröffentlichte. Dort wie hier handelt es sich um Testamente für die gesamte Menschheit. Der Pädagoge Pestalozzi, der Erzieher der Kleinen, und der Sozial-Pädagoge Spencer, der Erzieher der Großen, sie haben an der Grenze des obersten biblischen Alters sich freiwillig die Schriftstellerkrone vom Haupte genommen und haben zugleich ihre gedankliche Nachlassenschaft beizeiten sorglich geordnet. Statt sich vom Knochenmanne zu ungelegener Stunde die Krone entreißen zu lassen und ihr totes wie lebendes Inventar in einem wirren, ungesichteten Haufen ihrem legitimen Erben, dem Menschengeschlechte, zu hinterlassen, haben sie auf der Vollhöhe des Bewußtseins in ihren Schwanengesängen ihren letzten Willen der Menschheit kundgetan.

Diese letztwillige Verfügung Spencers umfaßt alles, was in seinen großen systematischen Werken vergeblich nach Unterschlupf suchte. Wie der gewissenhafte Testator jedem liebgewordenen Hausrat oder Prunkstück, besonders aber jeder Familien-Reliquie ihre Bestimmung zuweist, so hat Spencer zwar das ganze Menschengeschlecht zu seinem geistigen Universalerben eingesetzt, aber einige Familienheiligtümer und heimische Penaten seinen lieben Engländern vermacht. Aufsätze über „Geistesgegenwart", „Ursprung der Musik", „Gefühl kontra Intellekt", „Wertschätzung großer Männer", „Stil", „Grammatik", „Wie soll sich der Skeptiker dem Gläubigen gegenüber stellen?", „Letzte Fragen" enthalten jenen Schwanengesang Spencers, welcher seine Lebensmelodie dem ganzen Menschengeschlecht übermittelt. Abhandlungen aber wie „Patriotismus", „Parteiregierung", „Imperialismus und Sklaverei", „Die Neo-Barbarei", „Reglementierung", „Körperlicher Sport, insbesondere Gymnastik", „Barbarische Kunst" sind auf einen spezifisch englischen Ton gestimmt und ganz dazu angetan, die englische Volksseele zur Selbstbesinnung zu bringen. Hier sieht der gebrechliche Greis, der das Buch meist vom Bette aus

seinem Sekretär diktierte, mit visionären Seheraugen, und hier spricht die hinfällige Zunge in lapidaren Prophetensätzen. Wo Spencer zur ganzen Menschheit spricht, glaubt man den universalistisch gerichteten, völkerverbindenden, alle trennenden Schranken mit sanftem Mahnwort aufhebenden Jesaias zu vernehmen: großzügig, unendlich überlegen, Zeit und Raum überspringend, alle Unterschiede aufhebend, die weitesten Horizonte mit weltumfassendem Blick überschauend. Wo sich aber Spencer an die Adresse seines eigenen Volkes richtet, da überkommt ihn „göttlicher Zorn", der bekanntlich dort züchtigt, wo er liebt. Da ist es nicht mehr der sich ins Ohr schmeichelnde wohlige Flüsterton jesaianischer Redekunst, sondern das gewitterschwüle, grollende, furchteinflößende Donnerwort eines Jeremias. Dem zittrigen, welken Körper entringen sich in den Strafpredigten, welche sich gegen den englischen Imperialismus und dessen Verkörperung in Chamberlain richten, Worte von so quaderner Wucht und so zermalmender Kraft, wie sie einst Jeremias dem Volke Israel gegenüber zur Verfügung standen. Der eintönige, fast schläfrige Stil, in welchem Spencer innerhalb der gleichen Sammlung de omnibus rebus et quibusdam aliis handelt, wie zum Beispiel über „Geschäftsprinzip", „Uebertreibungen und Mißverständnisse", „Wetter", „Reform des Genossenschaftsgesetzes", „Impfzwang", erfährt einen plötzlichen Ruck, wird lebendig, kraftvoll und markig, sobald er seinem eigenen Volke das politische oder soziale Sündenregister vor Augen führt. Und Spencer hat den wahrhaft prophetischen Mut, allein zu stehen, wie er dies mit schalkhafter Grazie zu Beginn seines Aufsatzes über „staatliche Erziehung" (S. 60) in den Worten ausdrückt: „Schon früh im Leben bildete sich bei mir die Gewohnheit heraus, zur Minorität zu gehören, häufig zu einer sehr geringen Minorität, zuweilen sogar zu einer auf einen einzigen Menschen sich beschränkenden Minorität." Der Mut zum Alleinstehen, im bürgerlichen Leben, wo er unreflektiert auftritt, Eigensinn genannt, hat hier einen Ausdruck von fast Goethescher Schlichtheit gefunden.

Daß die Engländer auf die Mahn- und Scheltworte des größten unter den lebenden Philosophen ebensowenig achten werden, wie einst Israel auf die Warnungsrufe des Jeremias, oder Helena auf die den Untergang Ilions verkündende Stimme der Kassandra, ist so gut wie sicher. Der Rhythmus in der Geschichte spricht dafür, daß die

Völker auf die Stimme ihrer wahren Propheten erst hören, wenn es zu spät ist, hingegen ihren falschen Propheten blindlings folgen, und mag es noch so früh sein, weil jene sich an den Verstand, diese an die Leidenschaften wenden. Die Leidenschaften aber, insbesondere die Volksleidenschaften, sind augenblicklich Trumpf — sie sind leider meist Trumpf. Spencer selbst hat dies in seiner Abhandlung „Feeling versus intellect" fürs Einzel-Individuum mit fast Schopenhauerscher Rücksichtslosigkeit durchgeführt, „that the motions are the masters and the intellect the servant", das heißt also: Beim Einzelmenschen sind Gefühl und Wille Herren im Hause, der Intellekt ihr „dienstbarer Geist". Dies gilt nun nach Spencer doppelt und dreifach von der Gesamtseele des Volkes. Diese hat nur Ohren für die groben Gurgellaute der Leidenschaft, aber ein nur geringes Verständnis für die hohen Fisteltöne der Vernunft. Augenblicklich ist die englische Volksseele ganz und gar in den Netzen des falschen Propheten Chamberlain, des Repräsentanten der brutalen Kraft und skrupellosen Ländergier — so heißt nämlich Imperialismus zu deutsch — gefangen und schlägt die Stimme der Vernunft, wie sie Spencer warm und volltönend anschlägt, achtlos in den Wind. Spencer wird sich daher über die unmittelbare Wirkung und Tragweite seines politischen Testamentes an die Engländer keiner Selbsttäuschung hingeben dürfen. Sein Weckruf wird vorerst lautlos verhallen wie die Stimme des Predigers in der Wüste. Der Prozeß Leidenschaft contra Vernunft, repräsentiert durch den advocatus diaboli Chamberlain und den advocatus dei Spencer, geht in der ersten Instanz unweigerlich verloren — die politische Leidenschaft bleibt vorerst Siegerin.

Aber es gibt eine Appellation. Wir gehen in die zweite Instanz; sie heißt Nachwelt. Es mag sein, daß die englische Nation die politische Erbschaft Herbert Spencers, der sie seinem Volke cum beneficio inventarii hinterließ, im Rausche ihres Pyrrhussieges über die Boers augenblicklich ausschlägt — never mind! Wir können warten. Die Nachwelt wird zwischen Chamberlain und Spencer, zwischen Leidenschaft und Vernunft, zwischen roher Gewalt und erlesener Geistigkeit, zwischen Muskelsystem und Nervensystem der Politik, zwischen dem nationalen Ahriman und dem nationalen Ormuzd richten. Die Entscheidung *dieser* Instanz ist nicht zweifelhaft. Denn Spinoza und Hegel betonen im Gegensatz zu Spencer, Scho-

penhauer und Kant den Primat des Intellekts über Gefühl und Wille, und zwar für die Einzelwesen wie für Volksgemeinschaften. Der Sieg der Affekte über die Vernunft ist immer nur ein vorübergehender — ein Sieg in der ersten Instanz. Letzten Endes siegt immer die Vernunft. Der perennierende Kampf des Logischen mit dem Alogischen, des Lichtes gegen die Finsternis, des Bewußtseins gegen das Un- oder Unterbewußtsein, oder — ethisch ausgedrückt — des guten gegen das böse Prinzip endet stets mit einem Siege des Logischen. Jede Phase dieses Kampfes bedeutet in letzter Instanz ein Höhersteigen, Emporkommen, das heißt Vergeistigen. Spencer selbst gibt mir eine willkommene Handhabe zur Begründung meines sozialen Optimismus. In der Abhandlung „Estimates of men" stellt er die These auf: All movement is rhythmical — that of opinion included. After going to one extreme a reaction in course of time carries it to the other extreme, and then comes eventually a re-reaction (S. 60). Was hier Spencer von einem Spezialfall der Wertschätzung von großen Männern sagt, gilt generell. Es ist der allgemeine Rhythmus des menschlichen Zusammenlebens. Auf eine Periode der Unvernunft folgt die der Vernunft, auf Antipathie Sympathie, auf Nationalismus Kosmopolitismus, auf Konfessionalismus Freidenkertum, das heißt also, auf jede Aktion Reaktion, und auf jede Reaktion — mit Spencer zu sprechen — Re-Reaktion oder eine restitutio in integrum. Nur verläuft dieses Wechselspiel der Aktion und Reaktion, deren Aeußerungsformen Attraktion und Repulsion in der Physik, Affinität und Verbindungswiderstand in der Chemie, Sympathie und Antipathie in der Soziologie sind, nicht wie Schopenhauer annimmt, im ewigen Kreislauf, im eintönigen Einerlei, sodaß die neueste Phase des Kampfes auf denselben Punkt zurückkehrt, wie ein ewiger circulus vitiosus, sondern, wie Leibniz lehrt, in der Form einer Spirale. Jede durchlaufene Entwicklungsphase des Menschengeschlechtes bedeutet einen Zuwachs an Geistigkeit, ein Mehr an intellektuellen Motiven, eine Höherbildung des Typus Mensch. Und so benütze ich Spencer contra Spencer, um den Prozeß Spencer contra Chamberlain in höchster Instanz zu Gunsten Spencers zur Entscheidung zu bringen. In letzter Linie siegt, wie der soziale Optimismus lehrt, die Vernunft über die Leidenschaft, und so wird denn auch die Periode des Imperialismus, welche die englische Volksseele

augenblicklich ausfüllt, von jener Periode des Humanismus abgelöst werden, welche Spencer und mit ihm alle Denker und Dichter großen Stiles als tiefsten Sinn der Geschichte künden.

Spencer selbst freilich ist kampfesmüde — sterbensmüde. Nur noch zu einem letzten Schlage holt seine Philosophia militans aus, um dem englischen Imperialismus einen Stoß zu versetzen. Mit diesem letzten Hieb sind Kampfes- und Schaffenskraft Spencers erschöpft — erschlafft. Am 10. August 1902 schrieb mir Spencer: „Das Lesen von Werken, selbst durch Vermittlung des Sekretärs, strengt mich ebenso an wie die eigene Produktion. Wie sehr aber diese mich mitnimmt, mögen Sie aus dem Umstande erfahren, daß das kleine Büchlein, das ich Ihnen zugeschickt und das Sie, wie ich hoffe, erhalten haben (Facts and Comments ist gemeint), mich zwei Jahre voll in Anspruch genommen hat." Die seelische Müdigkeit Spencers, deren Begleitschatten Verzagtheit zu sein pflegt, spricht sich besonders in den pessimistischen Schlußworten dieses Briefes aus, welche (in deutscher Uebersetzung) lauten: „Ich wünsche Ihnen allen Erfolg in Ihrer Vertretung eines vernünftigen sozialen Fortschrittes, der freilich augenblicklich der überwiegenden Mehrheit der Menschen ganz und gar wider den Geschmack geht."

Sehen wir uns nun das letzte Werk Spencers an. Die Abhandlung „Grammar" (S. 197 bis 205) setzt mit der Aufdeckung des Zirkels ein, in welchem sich jede grammatische Regel bewegt. Worauf gründet sich die sprachliche Regel? Auf die Gewohnheit des Sprechens! Und worauf gründet sich die Ausnahme von der Regel? Ebenfalls auf die Gewohnheit des Sprechens! Also ist es dieselbe Gewohnheit, die auf der einen Seite Regeln schafft, auf der anderen sie selbst bricht.

Die Abneigung gegen Grammatik, wie gegen alle Regelung überhaupt, sitzt Spencer tief im Blut. Alles, was Reglementieren heißt, was also auf Einmischung fremder Willen zurückgeht, ist dem eingefleischten Individualisten Spencer in innerster Seele zuwider. Das Goethesche Wort „Höchstes Glück der Erdenkinder ist nur die Persönlichkeit" hätte Spencer allen seinen Werken, insbesondere seinem „Man versus the State" als Motto voranstellen können, wenn er es gekannt hätte. Aber freilich, Goethe war ein deutscher Dichter, war sogar der deutsche Dichter, und um ihn ganz zu verstehen, hätte man Deutsch lernen müssen. Und die deutsche Sprache wieder ist

nur durch das ſchwer zugängliche Tor ihrer Grammatik zu erreichen. Wie wollte aber Spencer deutſche Grammatik lernen, wenn er es verſchmähte, ſich die engliſche zu eigen zu machen? „Ich kann nicht eine einzige Regel, wie ſie die Lehrbücher der engliſchen Syntax enthalten, herſagen.“ „Ich habe eine unüberwindliche Abneigung gegen linguiſtiſche Studien jeder Art.“ Im Lateiniſchen, bekennt Spencer, hat er es nie zur ſicheren Beherrſchung der Konjugationen gebracht, im Griechiſchen waren ſeine Kenntniſſe noch geringere, und im Franzöſiſchen vollends „I never reached the end of the conjugations“.

Es mag dies eine ſubjektive Erklärung dieſer vom Vater ererbten Abneigung gegen alles Sprachſtudium ſeitens des Menſchen Spencer ſein — eine objektiv gültige Entſchuldigung für den Philoſophen Spencer vermag ich in dieſem antiphilologiſchen Bekenntnis nicht zu finden. Ich weiß ſehr wohl, daß in reinen Naturforſcherkreiſen vielfach eine ſtarke Abneigung gegen alles Philologiſche herrſcht und daß bei der allzumenſchlichen Generaliſierungsſucht philoſophiſcher Laien der Stab über alle Philologie leichthin gebrochen wird. Es iſt mir auch nicht unbekannt, daß ſogar Helmholtz, als Erkenntnis-Theoretiker ein Philoſoph pur sang, ähnliche antiphilologiſche Anwandlungen hatte, wie ſie in Spencers Eſſay „Grammar“ deutlich genug hervortreten. Aber an den Verfaſſer der „Synthetiſchen Philoſophie“, den größten Denker unter den Lebenden, der in den „first principles“ das geſamte Inventar der unlebendigen, in der „Pſychologie und Biologie“ das der lebendig-organiſchen Natur, in der von ihm geſchaffenen Soziologie endlich Sitte und Art aller erforſchten Völkerſchaften regiſtriert und auf eine ſie zuſammenfaſſende philoſophiſche Einheitsformel gebracht hat, haben wir das Recht, höhere, ja die höchſten Anſprüche zu ſtellen. Mag ſich ein Spezialiſt, und ſei er auch der größte, von Sym- oder Antipathien gegen dieſen oder jenen Wiſſenszweig leiten laſſen — habeat sibi! Das iſt ſein gutes Recht. Nicht ſo der univerſell gerichtete Philoſoph. Zu ſeiner Domäne gehört die Sprache als wiſſenſchaftliches Problem mindeſtens ebenſo ſehr, wie Tier- oder Pflanzenkunde. Wird es nun einem Botaniker beifallen, das Studium der Orchideen etwa aus ſeinem Lehrplan auszuſchalten, weil ihm ihr Geruch zuwider iſt? Er wird vielleicht die Zähne dabei zuſammenpreſſen, aber unterſuchen wird er ſie — das iſt ſeine unabweisliche Forſcherpflicht.

Pflicht ist freilich ein Begriff, der diesem Fanatiker der Persönlichkeit empfindlich wider den Strich geht. Denn jede Pflicht schließt eine Einengung der Persönlichkeit und ihrer Freiheit in sich. Alles aber, was ordnet, regelt, feststellt, gebietet, ist in Spencers Augen die bête noire. So ist ihm der Staat, als allgemeiner Regulator bürgerlicher Lebensordnung, wie einst Wilhelm v. Humboldt, nur ein notwendiges Uebel. Vor 60 Jahren schon, 1842, gab er seinem Widerwillen gegen alle Staatseingriffe in die Sphäre der Persönlichkeit einen geradezu leidenschaftlichen Ausdruck. Und jetzt noch weist er in der Abhandlung „State-Education" mit triumphierender Genugtuung auf jene Erstlingsschrift „The proper Sphere of Government" hin. Er hält die heute allgemein eingeführte staatliche Schulpflicht ebenso wie die allgemeine Dienstpflicht für einen durchaus unzulässigen Eingriff in das unverletzliche Grundrecht auf persönliche Freiheit. Parlamentsbeschlüsse können dieses Grundrecht ebensowenig aufheben wie früher dynastische Kabinetsordres. Beide haben den politischen Aberglauben an ihr angeblich göttliches Recht zu ihrer Voraussetzung.

Pflicht heißt die Unterordnung des eigenen Willens unter einen öffentlichen Befehl — sei es einen göttlichen, elterlichen, staatlichen, moralischen, religiösen, wissenschaftlichen oder wie immer gearteten allgemeinen Befehl. Aber befehlen läßt sich nun Herbert Spencer nie und von niemandem! Ihm entschlüpft einmal (Seite 78) das kennzeichnende Wort, er habe „constitutional disregard of authority", das heißt einen tief eingewurzelten Abscheu vor jeder wie immer gearteten Autorität.

Spencer ist der letzte Vertreter der Laissez-faire-Doktrin. Angebot und Nachfrage regelt alles, sogar den Stil! Beileibe keine staatliche Einmischung. Spencer verwirft die Zwangsimpfung, ja alle sanitären Schutzmaßregeln zwingender Art. Der Staat soll sich auf die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung nach Innen wie nach Außen beschränken, die Kommunen sollen für gutes Straßenpflaster sorgen (S. 156), alles andere aber der Privattätigkeit und ihrem Stimulans, dem Konkurrenzkampf, überantworten. Eine hygienische Kontrolle sei zwar zulässig, aber nur als Vorsorge, nicht als Zwangsmaßregel. Das Wort „Zwang" sollte, wenn es nach Spencer ginge, aus dem Sprachschatz zivilisierter Völker ganz und gar ausgemerzt

werden. Vor allen Dingen aus der Schule. Ihm sagt das Leben der Schule gar nichts, die Schule des Lebens alles. Das Wort „Erziehung" macht ihn nervös. „Erziehung, nochmals Erziehung und wieder Erziehung!" herrscht er den Leser einmal an (S. 29). Es sei nur landläufiger Irrtum, der freilich von keinem Geringeren als von Sokrates herrührt, man brauche nur zu wissen, was gut sei, dann werde man es auch üben. Als ob Napoleon, der „transzendentale Verbrecher", wie ihn Spencer einmal mit prächtigem Merkwort nennt, das Gute nicht gewußt, und doch stets das Schlechte geübt hätte. Nicht auf das Kennen, sondern auf das Können, nicht aufs Wissen, sondern aufs Tun, nicht auf den Knecht Intellekt, sondern auf die Herren und Meister Gefühl und Wille komme alles an. Da man aber das Fühlen nicht lernen kann, so ist alle Pädagogik — der Spencerschen Abhandlung „über Erziehung" ungeachtet — wie alle Grammatik, ja wie alle Geisteswissenschaft überhaupt rein formaler Natur: Formwissenschaft. Gefühle bilden eben nach Spencer den Stoff, die Intelligenz nur die Form unseres Bewußtseins (S. 26); jene repräsentieren gleichsam die Grundtöne, dieser nur die Obertöne unserer Lebensmelodie. Darum hat denn auch Spencer nur vor einer Art von Erziehung wirklichen Respekt, der Selbsterziehung, und hier wieder nur vor einer bestimmten Abschattung derselben, der moralischen Selbsterziehung. Spencer schwelgt förmlich in seiner docta ignorantia. Sätze wie: „I have never studied style" (S. 78) und „Neither directly nor indirectly have I received any of that discipline which is supposed to be an indispensable means of insuring correctness of expression" (S. 203), klingen fast — man verzeihe das harte Wort — wie autodidaktisches Protzentum. Freilich befindet sich Spencer dabei in guter Gesellschaft, der besten sogar, nämlich in der des Stammvaters seiner Philosophie, Heraklits. Von diesem stammt das stolze, selbstherrliche, aber auch trotzige und herausfordernde Wort: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (Fragm. 101 ed. Diels 1901, p. 24): Ich habe mich selbst erforscht.

Solche Einsiedler des Gedankens unterliegen der Gefahr der Vereinzelung und der völligen Vereinsamung. Wer aber einsam sein will, steht bald allein, heißts irgendwo bei Goethe. Dieser Gefahr aber sollte sich kein Philosoph, am allerwenigsten ein evolutionistischer Philosoph aussetzen. Denn heißt Philosophie Vereinigung des Man-

nigfaltigen, Zusammenfassung scheinbar zusammenhangloser, entlegener oder gar disparater Wissensbestandteile zu logisch zulässigen Einheitspunkten oder Verallgemeinerungen, das Aufsuchen von verborgenen Beziehungen der disjecta membra der Gesamtwissenschaft und ihre Ineinsbildung zu einem in sich geschlossenen, abgerundeten Weltbild, so ist ein Isolierschemel offenbar der schlechteste Sitz, um einen universellen Ueberblick über alle Offenbarungsformen von Natur und Geist zu gewinnen. Es ist ebenso einseitig, dem Universum, dem Ding-an-sich oder Unerkennbaren, das sich uns nun einmal in der Doppelgestalt von körperhaften und geistigen Phänomenen darstellt, ausschließlich von der Naturseite beikommen zu wollen, wie es unzulässig ist, die Geistesseite des Universums zum einzigen Ausgangspunkte der Welterklärung zu nehmen. Erst durch das einträchtige Zusammenarbeiten von Natur- und Geisteswissenschaften, erst durch Verschlingung und Durchdringung dieser beiden ebenbürtigen Hälften der Gesamtwissenschaft ist ein wirklich lückenloser Einblick in das nach ewigen Gesetzen ineinandergreifende Räderwerk des Universums zu gewinnen. Die Naturhälfte unseres Wissens ist nun bei Spencer zu so vollkommener Darstellung gelangt, wie es wohl bei keinem andern unter den Lebenden der Fall ist, während die Geisteshälfte, infolge der unüberwindlichen Abneigung Spencers gegen alle Geisteswissenschaft, insbesondere gegen deren Fundament, die Philologie, bedenklich zu kurz gekommen ist. Jede Hybris rächt sich auf Erden — auch die der Willkür des Autodidaktentums. Ohne Zwang, ohne Schulung, ohne coacta necessitas im Sinne Spinozas, geht es nun einmal bei uns auf Erden nicht ab. Die „freie" Notwendigkeit, wie sie Spinoza für die Natur oder Gott, Spencer für die menschliche Persönlichkeit fordert, ist nur ein Ideal, das heißt: eine unerreichbare Forderung. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Unser ganzes Kultursystem ist letzten Endes ein Zwangssystem. So ist die Logik ein Denkzwang, die Grammatik ein Sprachzwang, die Pädagogik ein Erziehungszwang, das Rechtssystem ein Handlungszwang, das Religionssystem ein Gefühlszwang, das Moralsystem ein Willenszwang, das Kunstsystem ein Phantasiezwang — kurzum „Zwang" heißt die Parole auf der ganzen Linie unseres Kultursystems. Innerhalb desselben ist der Willkür der Persönlichkeit nicht mehr Spielraum gestattet, als etwa der Ausnahme gegenüber der Regel in der Gramma-

tik oder dem Sophisma gegenüber den Regeln der Logik.

Persönlichkeit als „höchstes Glück der Erdenkinder" im Sinne Goethes ist für den Dichter das Höchste. Denn dem Dichter ist die Ausnahme wertvoller als die Regel, die Spielart interessanter als die Gattung, die Abbiegung bedeutsamer als der Typus, der Seitenpfad heimeliger als die Heerstraße. Umgekehrt der Philosoph. Ihm ist das Einzelerlebnis, das nach Goethe jedem Gedicht, besonders dem lyrischen, zugrunde liegen sollte, wesenlos, wenn es sich nicht als Spezialfall eines generellen Weltgesetzes in einen größeren Zusammenhang ungezwungen einordnen läßt. Während also die Persönlichkeit des Menschen dem Dichter das beste und letzte ist, die fine fleur des Daseins, der tiefste Sinn des Weltengrundes, die poetische Rechtfertigung dafür, daß es überhaupt eine Welt gibt, darf sie für den Philosophen, der den Blick nicht wie der Dichter auf das Einzelne, sondern unbeirrt und unverwandt auf das Allgemeine zu richten hat, nicht mehr bedeuten, als etwa dem Statistiker eine Zahl, dem Physiker ein Atom, dem Chemiker eine Molekel, dem Psychologen eine Empfindung, dem Biologen eine Zelle, dem Soziologen ein Mensch. Wo der Dichter das Jetzt und Hier packt und verklärt, da hat der Philosoph das Immer und Ueberall zu fassen und zu erklären.

Haben die Philosophen zu ermitteln, was nach einer allgemeinen Regel folgt, so kann die Persönlichkeit im Sinne Spencers ihr Mittelpunkt schon deshalb nicht sein, weil sie ja nach Spencers eigener Erklärung gerade das ist, was nach keiner allgemeinen Regel folgt. Denn was nach einer allgemeinen Regel folgt, birgt einen logischen Zwang in sich. Spencer aber lehnt jede Art von Zwang für das Individuum ab. Und dies in England, einem Staate, der den Begriff der politischen Freiheit seit der Magna charta für unser ganzes Kultursystem geschaffen und in seinen Revolutionen zuerst zum Austrag gebracht hat. Wenn also jenes Maß von persönlicher Freiheit, das sich der englische Staatsbürger errungen hat, den Ansprüchen Spencers an Freiheit beiweitem nicht genügt, so müssen wir daran verzweifeln, seinem Freiheitstraum eine andere Verwirklichung vorauszusagen, als in einem sozialen Wolkenkukuksheim oder — was ungefähr auf dasselbe hinauskommt — nach dem endgültigen Siege des Anarchismus.

Spencer spielt in seinem Schwanengesang als höchsten Trumpf

gegen staatliche Zwangserziehung seine eigene aus. Er habe keine eigentliche Schule besucht, sein Vater habe das Studium der englischen Geschichte und das der Grammatik aus dem Lehrplan ausgeschlossen und er selbst habe sich nach niemandes Stil gebildet. Darauf antworte ich nicht etwa, daß Ausnahmen die Regel bestätigen, sondern daß Spencer das willkommenste Paradigma der Regel bildet, nach welcher staatliche Zwangserziehung der Gesamtheit wie dem einzelnen nur zum Heile ausschlägt. Denn in unseren humanistischen Gymnasien wird nach Sym- oder Antipathie der Schüler wenig oder gar nicht gefragt, sondern diese haben nolens volens die geisteswissenschaftliche Ausbildung ebenso in sich aufzunehmen wie die naturwissenschaftliche. Hätte nun Spencer, statt nach dem pädagogischen Rezept seines Vaters zu leben, widerstrebend zwar, aber durch Schulzwang dazu angehalten, fremde Sprachen malgré lui studiert, so wäre in seinem grandios ausgestalteten System wohl kaum jene empfindliche Lücke entstanden, welche seine wärmsten Verehrer, zu denen ich mich zähle, an ihm beklagen: die Unterschätzung und infolgedessen mangelhafte Verwertung der Geisteswissenschaften. Ein anderer großer Denker, Wilhelm Wundt, könnte Spencer darüber belehren, welchen Schaden der Mangel einer humanistischen Bildung dem Fugenbau seines Systems zugefügt hat. Wundts groß angelegtes Werk, „Die Völkerpsychologie" (zwei Bände, 1900), zeigt gerade jene Gesetze der Sprache auf, für welche Spencers Abhandlung „Grammar" so geringes Verständnis zeigt. Unter den lebenden Philosophen ringen wohl nur noch Wundt und Mach mit Spencer um die Palme. Diese beiden deutschen Denker, gleich Spencer ursprünglich von der Naturwissenschaft ausgegangen, sind, Dank ihrer humanistischen Zwangserziehung, nicht wie Spencer bei den Naturwissenschaften stehen geblieben, sondern zu den Geisteswissenschaften fortgeschritten. Spencer selbst verwahrt sich ja mit auffallendem Nachdruck gegen den Vorwurf des Materialismus (S. 109), indem er sich auf seinen Ausspruch (The Principles of Psychology, § 63) beruft, nach welchem es leichter sei, die Materie aus dem Geist, als den Geist aus der Materie abzuleiten, welches letztere ganz unmöglich sei. Und so möchte ich denn Spencer, seinen Ausspruch umschreibend und generalisierend, antworten, es sei leichter, von der Erkenntnis des Geistes zu der der Natur, als umgekehrt von der Erkenntnis der Natur zu der des Geistes zu ge-

langen. Zur restlosen Vereinheitlichung des Weltzusammenhanges gehört eben eine gleichmäßige Berücksichtigung beider Hälften unserer Welterkenntnis.

Und so nehmen denn die Philosophen den „Schwanengesang" Spencers mit jener Pietät entgegen, welche einem Weisen gegenüber einzig zulässig oder doch angebracht ist. Nicht durch blindes Verehren und Nachbeten, sondern durch kritisches Abwägen des Bleibenden in den Leistungen unserer Großen bezeigen wir ihnen unsere Art von Ehrfurcht. Pestalozzi hat uns in *seinem* „Schwanengesang" zugerufen: Prüfet alles und behaltet das beste! So denken wir es auch mit Spencers Schwanengesang zu halten. Den Musikern stelle ich anheim, Spencers musikalische Ketzereien, denen fünf Essays gewidmet sind, auf ihren tieferen Gehalt zu prüfen. Wie sich Nietzsche in seiner letzten Periode für Bizet gegen Wagner entschieden hat, so nimmt Spencer für Meyerbeer gegen Wagner Partei. Aufsätze spezifisch philosophischen Inhaltes sind in diesem letzten Sammelbande des Meisters vergleichsweise spärlich. Ernstlich kommen nur die Abhandlungen über Vererbung erworbener Eigenschaften (gegen Weismann), über geschichtliche Kausalität, über das Verhältnis des Skeptikers zum Gläubigen, endlich die Schlußabhandlung „ultimate questions" in Betracht. Diese letzte Frage, dieses Mysterium maximum Spencers ist — die Unendlichkeit des Raumes. Gläubige wie Agnostiker müssen die ewigen Eigenschaften und Beziehungen der Raumgebilde als unerschaffen und unveränderlich gleich sehr anerkennen. Gibt es eine Schöpfung, so müssen die Gläubigen zugeben, daß der unendliche Raum mit seinen zeitlos unwandelbaren Verhältnissen *vor* aller Schöpfung vorhanden sein muß, um diese zu ermöglichen. Evolutionisten hinwieder müssen sich eingestehen, daß der unendliche Raum aller Evolution vorangehe. Ob die Welt die Offenbarung eines ewigen *Zustandes* ist, wie Spinoza mit den Eleaten lehrt, oder eines ewigen *Prozesses*, wie Spencer mit Heraklit annimmt — gleichviel: We are obliged to recognize these as having belonged to Space from all eternity (p. 212).

Und so entläßt uns denn der Schwanengesang Herbert Spencers mit einem unheimlichen Fragezeichen. Der konsequenteste Evolutionist aller Zeiten beugt sich in Demut vor dem Ontologismus. Die Geschehenslinie des Denkens, welche in Herbert Spencer ihre höchsten

Triumphe gefeiert hat, neigt am Lebensabend des 82jährigen Denkers ihr Knie vor der Seinslinie, indem sie den unendlichen Raum als vorzeitlichen, urewigen Zustand, als unveränderliches Sein, als unerläßliche Bedingung und Voraussetzung aller Entwicklung begreift. Das vorzeitliche Sein des unendlichen Raumes und seiner ewigen Verhältnisse, wie sie in der Wissenschaft des Raumes, der Geometrie, niedergelegt sind, ist das letzte Wort des kühnsten und rücksichtslosesten aller Evolutionisten. Was liegt nun näher, als daß der Theist diesen unendlichen Raum mit seinem Gottesbegriff identifiziert? Dieses Refugium bleibt dem Gläubigen unbenommen, und es hat nach dem vorletzten Essay Spencers den Anschein, daß es sich in dieser letzten Zufluchtsstätte des religiösen Zweifels leidlich wohl leben läßt.

Der Schwanengesang Spencers schließt mit den erschütternden Worten: In den letzten Jahren hat die Ueberzeugung, daß der unendliche Raum ohne Anfang und Ursache von jeher existiert haben muß, in mir ein Gefühl inneren Erschauerns hervorgerufen. Der Philosoph, der sein Leben lang keine Sentiments kannte, ja jede Aeußerung derselben als widerphilosophisch verächtlich beiseite schob, beschließt sein Lebenswerk mit einem sentimentalen Lamento. Faust beugt sich vor Gretchen — und Mephisto steht grinsend daneben. Die höchste Staffel des Wissens mündet in den Verzicht auf das Wissen. Schon im Altertum kapitulierte der Wissensstolz des Sokrates vor dem Eingeständnis des Nichtwissens seitens der pyrrhonischen Skepsis und der jüngeren Akademie. Das ist der geheime Sinn jener Universal-Tragödie, die sich Welt nennt. Unser oberstes Wissen schließt nicht mit einem klaren Begriff, sondern mit einem unendlich wehmütigen Seufzer ab. Was Wunder, daß Spencer im Schlußtriller seines Schwanengesanges innerlich erbebt und sein philosophisches Testament nur noch mit ersterbender, erschauernder Grabesstimme zu Gehör bringt? Goethe konnte sein dichterisches Lebenswerk mit den Worten abschließen: „Mehr Licht!“ Spencer sieht sich genötigt, den Schlußakkord seines Schwanengesanges in die alle Aufrechten des Denkens niederschmetternden Worte ausklingen zu lassen: „Mehr Finsternis!“

XV.

Peſtalozzi als Völkererzieher.

Die wahre Unſterblichkeit der Genien des Menſchengeſchlechts, der Dichter, Künſtler und Denker, beruht darauf, daß ſie nicht veralten. Was wir an den Klaſſikern aller Fachgebiete verehren — und in unſerer fortgeſetzten Verehrung iſt ja ihre Unſterblichkeit begründet —, das iſt nicht etwa ihr hohes Alter, ſondern im Gegenteil ihre ewige Jugend. Es iſt geradezu ein Prüfſtein der Klaſſizität, ob der betreffende Gedankenheros nach Abzug des örtlichen und zeitlichen Kolorits jedem künftigen Geſchlecht mit ſeinen eigentümlichen Strebungen oder Idealen immer noch etwas Neues und Eigenes zu ſagen hat. Was die innere Fühlung mit dem jeweiligen denkenden Geſchlecht grundmäßig verloren hat, das wandert unbarmherzig zum alten Eiſen. Roſt und Schimmel allein ſind kein Rechtstitel auf Unſterblichkeit. Homer und die Pſalmen beanſpruchen nicht wegen, ſondern trotz ihres hohen Alters die Klaſſizität, und dies mit Recht. Denn ſie werden je länger, deſto unfehlbarer alle künftigen Geſchlechter anſprechen, inſpirieren, erfriſchen. Die Unverwüſtlichkeit ihrer Wirkungen auf empfängliche Gemüter, das eben nennen wir Unſterblichkeit.

Wollten Literarhiſtoriker an alle ihre Helden den ſoeben gekennzeichneten ſtrengen Maßſtab anlegen, dann dürfte ſich die augenblicklich dicht beſetzte Walhalla der Weltliteratur raſch genug entvölkern. Gar viele Denker, Dichter und Künſtler der Vorzeit, welche infolge unſeres geſchärften geſchichtlichen Gedächtniſſes in jener Walhalla einen breiten Raum einnehmen, werden auf die Frage: „Was habt ihr uns noch zu ſagen?“ die Antwort vielleicht ſchuldig bleiben.

Legen wir nun an Peſtalozzi den eben geforderten, ſtrengen Maß-

stab der Klassizität an, und fragen wir uns, ob der im Privatleben unpraktische Träumer und nur in der Theorie hervorstechende Pädagoge unserem jetzigen, unheimlich praktischen Zeitalter etwas zu sagen habe, so gelangen wir zu dem überraschenden Schluß, daß der Sozialpädagoge in Pestalozzi mit seinem hohen Gedankenflug unserem eigenen Zeitalter dermaßen vorausgeeilt ist, daß wir nach hundert Jahren ungefähr dort angelangt sind, wo Pestalozzi die Menschheit schon *vor* hundert Jahren haben wollte.

Eine der jüngsten Auszweigungen der wissenschaftlichen Neublüten stellt nämlich die Sozialpädagogik dar, wie sie uns vor einiger Zeit *Paul Natorp* in seiner „Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft" (Stuttgart, Frommann 1899) in geschlossener Konzeption vorgeführt hat. Es hat sich eben der Berufenen die Einsicht bemächtigt, daß nicht bloß Kinder der fortgesetzten Erziehung bedürfen, sondern auch Erwachsene. Und gleich wie Haus und Schule des Kindes Gemüt bilden, so erzieht das Leben die Erwachsenen. Was Familienerziehung und Schulbildung für die Kleinen bedeuten, das sind die politischen Einrichtungen, religiösen Satzungen und sozialen Institutionen für die Großen. Wie wir nun die Erziehung der Kleinen der Laune und Willkür, oder der rohen Empirie, auf welcher sie vor der Konstituierung der Pädagogik als Wissenschaft beruhten, allmählich entzogen und sie nach festen pädagogischen Regeln geordnet haben, so bedarf die Erziehung der Großen ebenfalls einer systematischen Wegleitung und strengen theoretischen Gliederung. Wir werden daher gut tun, die Unterscheidung zwischen der systematischen Erziehung der Kleinen seitens der Schule und die der Großen seitens des Lebens so zu treffen, daß wir die erstere als *Elementarpädagogik*, die letztere hingegen als *Sozialpädagogik* charakterisieren. Die Sozialpädagogik stellt sich demnach als Wissenschaft von der Erziehung bezw. Willensbildung der Erwachsenen vermittelst bestimmter sozialer Institutionen dar.

Die Wissenschaft der „Sozialpädagogik" ist neu nur in dem Sinne, in welchem es überhaupt neue Wissenschaften gibt. Wissenschaften, die, gleich Minerva, mit unvermittelter Plötzlichkeit aus dem Haupte ihres Jupiters entsprängen, gibt es schlechterdings nicht. Junge Wissenschaften entsprudeln vielmehr wie frische Quellen dem

ihnen günstigen Erdreich. Hat sich ein neues Quellgebiet im Erdenschoße angesammelt, dann springts und sprudelts aus hundert Furchen und Ritzen hervor, bis sich der entscheidende Mann findet, der die Quelle faßt. Genau so ergeht es neuen Wissensdisziplinen. Ist der Boden einer neuen wissenschaftlichen Zweigbildung günstig, dann sammeln sich die Keime und Säfte von hundert Seiten, bis sich die gegebene Persönlichkeit einstellt, die das Zerstreute, aber einander Zustrebende vereinigt und es zu einer eigenen Sondergestaltung vereinheitlicht.

Und so erging es denn der Sozialpädagogik nicht anders als allen anderen Wissenschaften. Lange bevor Natorp diese Disziplin systematisiert und zu einer gewissen Selbständigkeit erhoben hat, lagen die Keime zu ihr allenthalben zerstreut. Natorp selbst hat in einer kleinen Schrift „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik" (Berlin, Heymann 1895) schon auf die Spuren der Sozialpädagogik im Altertum hingewiesen, sowie in einer Gelegenheitsrede „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage" (Heilbronn, Salzer 1894), die sozialpädagogischen Ideen Pestalozzis gestreift. Einer meiner Schüler, Christian Rothenberger, hat in den von mir herausgegebenen „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte" Bd. XXI (Bern, 1898), „Pestalozzi als Philosophen" behandelt und dabei dessen sozialpädagogische Ideen (S. 64—85) berührt.

Wie sehr das Bedürfnis nach einer packenden sozialpädagogischen Formel unser Zeitalter beherrscht, mag man aus der Wirkung abnehmen, welche Fr. Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher", oder gar Langbehns „Rembrandt als Erzieher" auf das gegenwärtige Geschlecht ausgeübt haben. Von den zweiundvierzig Auflagen abgesehen, welche der Rembrandtdeutsche in drei Jahren erlebt hat, mag daran erinnert werden, daß Richard M. Meyer, „Die deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts" (S. 885), heute noch behauptet: „es war ein bedeutendes Buch, und es war eine Tat". In diesen dithyrambischen Ton vermag ich freilich bezüglich Langbehns ebenso wenig zu verfallen, als ich die Superlative billigen kann, welche dieser geistvolle Literarhistoriker gerade über Nietzsche in verschwenderischer Fülle ausgegossen hat. Denn ich sehe in Langbehn nur einen Blender und in Nietzsche vollends einen Irrwisch. Aber als Symp-

tom für die Stimmung unserer an sich und ihren Idealen irre gewordenen Zeit, welche nach einem „Erzieher" großen Stiles förmlich lechzt, scheint mir die Stellungnahme dieses temperamentvollen, in vielen Richtungen feinspürigen Kritikers zu Langbehn und Nietzsche von kennzeichnender Bedeutung zu sein. Meinen Standpunkt hatte ich früher schon dahin formuliert: „Pestalozzi als Erzieher" — das hätte denn doch einen ganz anderen Klang, als die von der literarischen Mode bevorzugten Erzieher-Typen (Rembrandt als Erzieher, Schopenhauer als Erzieher, e tutti quanti) [1]).

I.

Die durchgreifende Demokratisierung der Pädagogik ist von zwei Schweizern ausgegangen, welche durch ihre politische und soziale „Umwelt" für diese Aufgabe geradezu prädestiniert schienen — von Rousseau und Pestalozzi. Unter Demokratisierung der Pädagogik ist das Problem zu verstehen, wie das Volk selbst in allen seinen Gliederungen und Schichtungen zu erziehen sei, unbeschadet der Abkunft, des Ranges oder der persönlichen Befähigung. Daß ein Erziehungsprinzip für alle Glieder eines und desselben Volkstums ausnahmslose Geltung haben soll, das ist der eigentliche Sinn jener Revolution von unten, welche Pestalozzi in der Pädagogik heraufbeschworen hat.

Alle Erziehung war, bevor Pestalozzi das befreiende und erlösende Wort gesprochen, selbst da, wo sie sich bereits zu einem wissenschaftlichen Systeme ausgestaltet hatte, in erster Linie Standes- oder Berufserziehung. Xenophons „Kyrupädie", das Prototyp eines Fürstenspiegels, in welchem uns am Beispiel des älteren Cyrus die Idealgestalt eines Herrschers vorgeführt wird, bildet das Modell einer streng monarchischen Sozialpädagogik. Seitdem ist die „Prinzenerziehung" der beliebteste Vorwurf der vorpestalozzischen Pädagogik geworden. Dem Titel „de regimine principum" begegnen wir selbst in solchen Zeitaltern, für welche die Pädagogik als Wissenschaft gar nicht vorhanden war. Verschmähte es doch selbst Thomas von Aquino, der princeps der mittelalterlichen Philosophie, nicht, eine

[1]) Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 611, 1897; 2. Aufl. 1903, S. 550.

besondere Schrift „von der Erziehung der Fürsten" zu verfassen [1]). Die Pädagogik war eben höfisch geworden, gleichwie Poesie und Kunst; sie war nur noch eine Wissenschaft in usum delphini.

Die Verdienste eines Ratichius und Comenius, eines Locke und Rousseau auf dem Gebiete der Pädagogik sollen gewiß nicht geschmälert oder auch nur verkleinert werden; aber der entscheidende Wendepunkt in der Umgestaltung der Erziehungsgrundsätze unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems trat doch erst mit Pestalozzi ein. Bei Pestalozzi nämlich hat sich das pädagogische Problem vollkommen verschoben — demokratisiert. Es lautet bei ihm nicht mehr, wie beim heiligen Thomas von Aquino, wie Prinzen zu erziehen seien, ja nicht einmal wie bei Locke und Rousseau, wie man Kinder bevorrechteter Stände zu bilden habe, sondern und vor allem, wie das Volk in allen seinen Schichten, also auch den untersten, in Bezug auf Denken und Charakter zu gestalten sei. Lockes „Gedanken von der Erziehung der Kinder" sind ganz und gar auf die sozialen Verhältnisse des englischen Mitteladels zugeschnitten, sofern durchweg Privaterziehung seitens geschulter Hauslehrer vorausgesetzt wird. Ja, selbst Rousseaus „Emil", das Grundbuch der neueren Erziehungsgrundsätze, ist den sozialen Bedingungen des bürgerlichen Mittelstandes, jedenfalls einer recht behäbigen Wohlhabenheit angepaßt; denn sein „Emil" wird von einem „Hofmeister" erzogen, dem Rousseau mit Vorliebe die Züge seines eigenen Wesens geliehen hat. Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß nicht jeder sich den Luxus eines Hofmeisters von den Qualitäten Rousseaus für seine Kinder gestatten kann.

Wie anders Pestalozzi! In Stanz sammelt er achtzig Bettelkinder, denen er unter Aufbietung des Aeußersten, was er leiblich und geistig besaß, zugleich Vater- und Mutterstelle vertrat, zugleich Aufwarte- und Lehrerdienste leistete. Pestalozzi strich nicht, wie Rousseau für seinen „Emil" 6000 Franken an Honorar ein, sondern er gab im Gegenteil sein letztes für das seelisch darbende Volk hin. Wenn Rousseau seine leidenschaftdurchglühten Tiraden über soziales Elend anstimmt, so merkt man die schriftstellerische Pose, das ästhetische Schwelgen im berauschenden Kraftausdruck. Wenn uns aber Pestalozzi in

[1]) Nur der erste Teil dieser Schrift stammt von der Hand des Aquinaten.

seiner schlichten Art („Wie Gertrud ihre Kinder lehrt", Brief I, § 6) zuruft: „Ich kannte das Volk, wie es um mich her niemand kannte, und ich sah sein Elend", so glaubt man ihm nicht nur jedes Wort, sondern jede Geste, jede Nuance. Denn bei Pestalozzi ist alles unverkünstelt, unverklügelt; meinethalben zuweilen rauh und täppisch, wie die Natur selbst es ist, bevor die nachschaffende Kultur sie schmeidigt; aber dafür ist Pestalozzi auch echt und wahr, wie die Natur selbst. Er ermangelt zwar jener Treibhaus-Grazie, die sich Rousseau im Kreise der Frau von Warens mühselig und recht unvollkommen angeeignet hat, und die Locke in ständigem Verkehr mit der vornehmsten aller Aristokratien, der englischen, zur zweiten Natur geworden war. Aber dafür entschädigt uns Pestalozzi durch kernhafte Frische und Ursprünglichkeit. Was uns bei Rousseau als Maske oder Koketterie, als süßlicher Patschuliduft einer vorgeblichen Wissenschaft anmutet, das alles strömt uns aus dem Munde Pestalozzis quellenklar und kristallhell entgegen. Ob man nun „Lienhard und Gertrud" oder „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt", ob man „die Abendstunden eines Einsiedlers" oder seinen „Schwanengesang" wieder einmal durchblättert — einerlei: man verspürt dabei den Brodem unverfälschter Natürlichkeit, und man atmet in vollen Zügen morgenfrische Alpenluft.

Sozialpädagogisch stellt sich die absteigende Staffel der Erziehungsreform etwa folgendermaßen dar. Das Problem der Fürstenerziehung, das die mittelalterliche Pädagogik vornehmlich beschäftigte, weitet sich schon bei Locke zu einer Frage der Standeserziehung bevorrechtigter, zunächst wohl adeliger Kreise aus, gewinnt alsdann bei Rousseau und dem Philanthropin in Dessau einen gutbürgerlichen, fast bourgeoismäßigen Anstrich, um erst durch Pestalozzi auf den sogenannten vierten Stand übertragen zu werden. Pestalozzi ist in Tat und Wahrheit in erster Reihe der Pädagoge des arbeitenden Volkes, des Proletariats. „Alle Menschheit ist in ihrem inneren Wesen sich gleich", sagt Pestalozzi („Abendstunden" § 35), deshalb müßten Berufs- und Standesbildung der Menschenbildung untergeordnet werden (ebenda § 45). Das Erziehungsproblem erhielt durch Pestalozzi eine völlig neue Biegung. Wie die politische Herrschaft in regelmäßiger Entwicklungslinie vom ersten Stande auf den zweiten, von diesem wieder auf den dritten Stand überging, um allmählich

beim vierten anzulangen, genau so verhielt es sich mit der parallelen Revolution der Pädagogik. Wie Thomas von Aquino zunächst die „Erziehung der Fürsten", also des ersten Standes, Locke die der Aristokraten, also des zweiten Standes, Rousseau und Basedow (das Philanthropin) die des dritten zunächst und zuhöchst im Auge behielten, so Pestalozzi in allererster Reihe die Erziehung der untersten Volksschicht, des arbeitenden Proletariats. Diese absteigende Linie ist psychologisch ganz erklärlich und naheliegend. Solange alle Macht des Volkes in der Hand seines Fürsten ruhte, konzentrierte sich das pädagogische Hauptinteresse naturgemäß um die richtige Erziehung dieses Fürsten, in dessen Hand das Wohl und Wehe des Volkes lag. Pestalozzi aber schrieb einen Teil seiner sozialpädagogischen Aufsätze n a ch der großen französischen Revolution. Seine „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" sind 1797 erschienen, aber schon 1793/94 — im Verkehr mit Fichte — konzipiert. In die gleiche Zeit fällt wohl auch Pestalozzis Abhandlung „Ueber die Ursachen der französischen Revolution", welche erst Seyffarth (im 16. Band, 1872) veröffentlicht hat. Für Pestalozzi lagen also die historischen Voraussetzungen ganz anders als bei seinen Vorgängern. Jene paßten die Pädagogik doch nur deshalb dem dritten Stande an, weil der vierte noch gar nicht entdeckt war. Aus den Montagnarden der französischen Revolution arbeitete sich aber allgemach dieser vierte Stand heraus. Jetzt erst beginnen die Besitzlosen oder — wie man sie später spottend bezeichnete — die „Hosenlosen" ein Problem der Pädagogik zu werden. Soll eben die Herrschaft aus der Hand des einzelnen nicht mehr auf besondere Stände sondern auf das ganze Volk übergehen, so muß dieses Volk zur Herrschaft erzogen werden. Das Problem ist demnach, genau besehen, das nämliche, wie im „regimine principum" des Aquinaten oder im „Principe" Macchiavellis: Wie soll der Souverän erzogen werden? Nur war inzwischen, infolge der unablässigen Unterminierungsarbeit der Geschichte, welche einen ständigen Aufstieg zu einer umfassenden persönlichen Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger als ihren tiefsten Sinn in sich birgt, die Persönlichkeit des Souveräns eine andere geworden. Die politische Grammatik der europäischen Völker hat eben seit dem Mittelalter unausgesetzte Verschiebungen erfahren: Vom Singular geht man zum Dual, von diesem zum Plural und von diesem wieder zum

Sammelbegriff über. Mit Karl dem Großen begann die politische Vorherrschaft des Singular: Eine Person gab ganz Europa das Gepräge. Im Kampfe zwischen den beiden Schwertern, dem Kaisertum und Papsttum, zwischen Ghibellinen und Welfen, war man zum politischen Dualismus übergegangen: neben die kaiserliche tritt die päpstliche Allgewalt. Seit dem ausgehenden Mittelalter wird die politische Herrschaft zum Plural: die deutschen Städtebünde, die italienischen Stadtstaaten, das englische Parlament, die französischen Stände u. s. w. verschieben die Gewalt aus einer in viele Hände, aus den oberen Ständen in den Mittelstand [1]). Die französische Revolution vollends verhilft dem Sammelbegriff Volk zur Herrschaft, und zwar entweder wie in monarchisch-konstitutionellen Ländern zur Mitherrschaft, oder, wie in Republiken, zur Alleinherrschaft.

Hier rückt nun das sozialpädagogische Problem Pestalozzis in die volle geschichtliche Beleuchtung. Die Alleinherrschaft ist nämlich immer mit sittlichen Gefahren verbunden — gleichviel, ob sie nun von einer einzelnen Person oder einer fiktiven Einheit, einem Volks-Kollektivum ausgeübt wird. Und so wie früher die Fürsten planmäßig zur Herrschaft erzogen werden mußten, so müssen heute die Völker nach strengen sozialpädagogischen Grundsätzen herangebildet werden. Das sozialpädagogische Problem Pestalozzis lautet daher, richtig verstanden: Wie soll der Souverän Volk erzogen werden? Noch zutreffender dürfte man die Frage so zuspitzen: Wie soll das Volk zum Souverän erzogen werden? Und so lautet denn auch der ewige Refrain Pestalozzis: „Liebes Volk! Ich will dir aufhelfen." Man würde aber fehlgehen, wenn man in Pestalozzi nur den Kindererzieher sehen und annehmen wollte, er sei einseitig genug gewesen, von einer Reform der Schule an Haupt und Gliedern allein schon eine Reform des öffentlichen Lebens zu erwarten. So träumerisch und weltfremd konnte Pestalozzi nur sein, wenn es sich um seine ökonomischen Privatangelegenheiten handelte, nicht aber da, wo das

[1]) „Das sechzehnte Jahrhundert besaß eine neuzeitliche Staatsgewalt und eine mittelalterliche Verwaltung. Der Staatsgedanke war bereits der neuzeitlich-absolutistische, losgelöst von der Bindung des Mittelalters; die Verwaltung dagegen war noch eine durchaus mittelalterliche geblieben", Rud. Eberstadt, Naturrechtliche und realistische Betrachtungsweise in den Staatswissenschaften, Schmollers Jahrbuch, Juli 1903, S. 80.

Wohl des ganzen Volkes auf dem Spiele stand. Mehr noch als von der Schule erwartet er daher von der Gesetzgebung, vom öffentlichen Recht, von einer Pädagogik für Erwachsene, und hier lautet sein sozialpädagogisches Programm: „Eine zweckmäßige Volksbildung, eine gute Polizei und Gerechtigkeitspflege, gute Militäranstalten und ein zweckmäßiges Finanzsystem."

II.

Zwei hervorstechende Charakterzüge kennzeichnen das Völkerleben unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems im letzten Jahrhundert: der Ausbau des sozialen Bewußtseins und das Erwachen des sozialen Gewissens. Was wir unter diesen beiden neuen Lebensmächten verstehen, soll hier auseinandergesetzt, zuvor aber angedeutet werden, daß Pestalozzi bei der Geburt dieses begrifflichen Zwillingspaares Patenstelle vertreten hat.

Unter sozialem Bewußtsein verstehen wir die wissenschaftliche Erkenntnis des Völkerlebens nach seinen beiden Momenten der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge. Die Gleichzeitigkeit des Völkerlebens ermittelt die vergleichende Ethnographie, welche vermittelst gewisser Querschnitte durch die sozialen Einrichtungen der augenblicklich lebenden wilden oder halbzivilisierten Völkerschaften das allen sozialen Gruppen gemeinsame Entwicklungsgesetz aufzuspüren bestrebt ist. Männer wie Tylor, Morgan, Mc Lennan und Bastian, welche den Urformen menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens auf dem ganzen Erdenrund vergleichend = ethnographisch oder vergleichend = geschichtlich nachgegangen sind, haben den Soziologen vom Schlage eines Herbert Spencer, G. Ratzenhofer, Charles Letourneau, Alfred Fouillée, Gabriel Tarde und Lester F. Ward die Mittel an die Hand gegeben, das soziale Bewußtsein unseres Kultursystems in Formeln zu fassen.

Dank der Soziologie sehen wir heute den gesellschaftlichen Werdegang des Menschengeschlechts mit völlig anderen Augen an, als die vorangegangenen Geschlechter. Jenen vollzog sich der soziale Entwicklungsprozeß — ich will nicht sagen: unbewußt, aber sicherlich: unreflektiert — als natürliches Erzeugnis, in welches künstlich nachschaffende und nachbessernde Menschenhand gar nicht einzugreifen

vermöchte. Rechtliche Institutionen, staatliche Daseinsformen und gesellschaftliche Gliederungen hatten ihr regelrechtes, unreflektiertes Wachstum, wie etwa die Bäume des Urwaldes oder eine schweifende Antilopenherde. Das Individuum verhält sich danach zu seiner sozialen Gruppe wie etwa der Baum zum Wald, wie die Species zum Genus, wie der einzelne Krieger zum Heere. Die Soziologie hat uns nun aber darüber aufgeklärt, daß wir Menschen in unserem Zusammenleben kein bloßes Aggregat oder räumliches Nebeneinander darstellen, wie etwa ein Polypenstamm, sondern daß wir im ständigen Wechselverhältnis zueinander stehen und infolgedessen unsere gegenseitigen Beziehungen nach unserer jeweiligen Einsicht regeln können. Bäume bleiben starr an der Stelle stehen, wohin die Natur sie gestellt hat, bis Windstoß oder Menschenhand sie fällen oder roden: Herdentiere verharren in ihrem sozialen Verhalten zueinander innerhalb der ihnen von ihren Instinkten vorgezeichneten Bahnen. Und Naturmenschen, deren soziale Organisation sich nicht über die hochentwickelter Herdentiere erhebt, regeln ihre wechselseitigen Beziehungen ebenso wie jene nur nach ihren sozialen Instinkten. Erst Kulturmenschen, die nicht mehr von ihren Instinkten allein die Direktive ihres sozialen Handelns erhalten, sondern wesentlich und vorzüglich vom Intellekt, gelangen zu einem sozialen Bewußtsein. Dieses soziale Bewußtsein stellt sich somit als letztes und tiefstes Ergebnis der Wissenschaften im allgemeinen und der sozialen Wissenschaften im besonderen ein. Und weil wir erst im 19. Jahrhundert die sozialen Wissenschaften ausgebaut und zu einer eigenen Disziplin ausgestaltet haben, deshalb kann man füglich behaupten, daß das soziale Bewußtsein und sein Ausbau ein eben solches Charakteristikum des 19. Jahrhunderts bilde, wie man in großen Zügen wohl behaupten darf, daß im 18. das politische, im 17. das wissenschaftliche, im 16. das religiöse und im 15. Jahrhundert das künstlerische Bewußtsein unser Kultursystem vorwiegend beherrscht habe.

Pestalozzi ist nun einer der beredtesten Mitschöpfer des sozialen Bewußtseins. Das Zentrum seines Denkens ist nicht das Problem: Welt, sondern das Problem: Mensch. Während Ludwig Feuerbach, seiner eigenen Aussage nach, eine Entwicklung durchgemacht hat, die er so bezeichnet: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke", dürfen wir

von Pestalozzi getrost behaupten: Der Mensch war sein erster und letzter Gedanke. Denn ähnlich wie C. Meiners einmal (Grundriß der Seelenlehre, Vorrede) die Philosophie definierte als die „Wissenschaft vom Menschen", ließe sich von Pestalozzi aussagen, daß das soziale Wohl und Wehe des Menschen das Alpha und Omega seines gesamten philosophischen Denkens gebildet habe. Selbst am Kind interessiert ihn nur der zukünftige Mensch. „Der Mensch, in seinem Wesen, was ist er? Warum sagens die Weisen uns nicht? Warum nehmen die erhabenen Geister nicht wahr, was ihr Geschlecht sei? Braucht auch ein Bauer seinen Ochsen und lernt ihn nicht kennen? Forscht ein Hirt nicht nach der Natur seiner Schafe? . . . Warum forscht er nicht nach den Bedürfnissen seiner Natur, daß er darauf baue den Genuß und den Segen seines Lebens?" So setzen die „Abendstunden eines Einsiedlers" ein, und so kehrt der gleiche Gedanke in sämtlichen Schriften Pestalozzis als ewiger Refrain wieder.

Dieses Voranstellen der Lehre vom Menschen, wie es unsere heutige Philosophie in ihrer Bevorzugung der Psychologie, Anthropologie, Ethik und Soziologie, ganz nach den Intentionen Pestalozzis, zum Ausdruck bringt, zeigt uns nur, wie nahe verwandt der Sozialpädagoge in Pestalozzi unserem eigenen Zeitalter ist. Meine Kennzeichnung der Philosophie an der Jahrhundertwende nimmt sich fast wie eine Umschreibung der soziologischen Hauptforderung Pestalozzis aus; sie lautet: „Wenn nicht alle Anzeichen trügen, wird das anbrechende Jahrhundert das Philosophenvölkchen aller Länder unter dem Sternbild der Soziologie und sozialen Ethik versammelt finden. Wir befinden uns offensichtlich inmitten einer gedanklichen Völkerwanderung. Das jüngere, aufstrebende Geschlecht der Philosophen verläßt gruppenweise die verödeten, unwohnlich gewordenen Hallen der Metaphysik und wandert mit seinem schweren geistesgeschichtlichen Gepäck ins neue Reich der Ideen — in die Soziologie. Nach unsäglich qualvollem Umherirren auf den Traumgefilden des „Unerkennbaren" (Kants Ding-an-sich, Spencers „Unknowable") ist das heranwachsende Philosophengeschlecht endlich beim Menschen angelangt — zum Menschen zurückgekehrt. Den philosophischen Modernen, den „Jungen", ist das Universum Hekuba. Nicht das Weltdasein, sondern das Menschendasein ist ihr zentrales Problem geworden. Ob es einen und nur einen Weltzweck gibt, mag dem dialektischen Spür-

sinn der hochmütigen Alles-wisser und Nichts-könner vorbehalten bleiben; wir bescheiden uns dabei, den menschlichen Lebenszweck auszumitteln (homo homini deus); der Mensch ist und bleibt das interessanteste Untersuchungsobjekt des Menschen. Die Formen und Gesetze des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, wie sie die Soziologie in ihrem Sein, die Sozialphilosophie in ihrem Werden, die soziale Ethik in ihrem Sollen erfaßt, das sind die Probleme, welche an der Wende des Jahrhunderts die jugendstarken Geister entzünden und zu energievoller Gedankenarbeit entflammen"[1]).

Wie sehr der Mensch im Mittelpunkte des philosophischen Interesses bei Pestalozzi steht, erhellt besonders auch aus der Wendung seiner männlichen Lieblingsfigur in „Lienhard und Gertrud", des Junkers Arner: „Die Schönheit des Menschen ist die größte Schönheit der Erde" (III, Kap. 27). Dieser ästhetische Anthropozentrismus geht fast so weit wie der erkenntnistheoretisch zu fassende Homo mensura-Satz des Protagoras, nach welchem der Mensch das Maß aller Dinge ist.

Wenn also von Pestalozzi als Philosophen gesprochen werden darf, so gehörte er jedenfalls nur zu den Kulturphilosophen, nicht zu den Naturphilosophen. Der Mensch und seine Kultur ist ihm nicht bloß Ausgangs-, sondern zugleich Zielpunkt des Denkens. Pestalozzis Vorrede zur „Idee der Elementarbildung" (Werke Bd. 17 S. 164) wird von dem Grundgedanken beherrscht, daß alle Kunstbemühungen unseres Geschlechts nur den Zweck haben, „den höheren Gesetzen der sittlichen und religiösen Bildung unseres Geschlechts untergeordnet" zu werden. An jenen zahlreichen Stellen seiner Schriften, welche „von der Möglichkeit einer Veredelung des Menschengeschlechts"[2]) handeln und die er einmal selbst auf den knappen Ausdruck bringt „Bildung zur Menschheit war mein Zweck" (Werke Bd. 17 S. 41), tritt sein sozial-utilitarischer Optimismus in die hellste Beleuchtung. Er ist vielleicht der energischste Vertreter des Perfektibilismus in der Ethik, d. i. jener Richtung, welche die Bildsamkeit und soziale Umgestaltungsfähigkeit der menschlichen Charaktereigenschaften behauptet und demzufolge mit allen Machtmitteln eine solche Umbiegung und Einge-

[1]) An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Tübingen, Mohr. S. 43, 1899.

[2]) Vergl. Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph. S. 47. Bern 1898.

wöhnung altruistischer Gefühle vermittelst sozialer Einrichtungen erstrebt. Während nach Schopenhauers fatalistisch-deterministischem Hauptsatz: „operari sequitur esse“ (das Handeln folgt aus dem Sein) der menschliche Charakter ein starres Einerlei, eine alle Erziehung durch Entwicklung ausschließende, unbewegliche Gleichförmigkeit darstellt, erweist sich der optimistisch gestimmte Sozialpädagoge in Pestalozzi als Vertreter einer unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit der Menschennatur. Nach Schopenhauer stellt der menschliche Charakter gleichsam ein ewiges Zugleich (πάντα ὁμοῦ, nunc stans), nach Pestalozzi einen ewigen Aufstieg (πάντα ῥεῖ) zum Besseren und Vollkommeneren dar; jener ist im ethischen Ontologismus stecken geblieben, dieser zum soziologischen Evolutionismus fortgeschritten, wie ihn etwa der Schlußsatz des zweiten Briefes von „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ zeigt: „Mit einem Worte, ich bin durch den Eindruck des Ganzen und durch die ununterbrochene Gleichheit meiner Erfahrungen dahin gekommen, den Glauben wieder in mir herzustellen, den ich im Anfange meiner pädagogischen Tätigkeit mit so vieler Wärme in mir selber nährte, aber im Fortgange derselben unter der Last ihrer Zeitkunst und ihrer Zeithülfsmittel beinahe verlor — den Glauben an die Möglichkeit einer Veredelung des Menschengeschlechts.“

Diese Gegenüberstellung der Sozialpädagogik Pestalozzis und derjenigen Schopenhauers bekräftigt nur die Richtigkeit unserer früher aufgestellten Behauptung: „der Pessimismus ist eine Krankheit eher, als eine Weltanschauung ... Persönlicher Pessimismus ist eine Individualkrankheit, sozialer Pessimismus eine Völkerkrankheit, eine Massenpsychose, eine pathologische Störung des sozialen Gleichgewichts.“ Pestalozzi ist der vornehmste Typus des Philanthropen, der sich Zeit seines Lebens der Aermsten und Verlassensten des Menschengeschlechts mit nie versagender Hülfsbereitschaft angenommen hat, Schopenhauer dagegen eines der abstoßendsten Exemplare von Misanthropen, der uneingedenk seiner schönrednerischen Mitleidsmoral die Menschenscheu und Menschenverachtung in einem Grade zur Schau trug, daß er „für die Leiden seines Lieblingshundes wärmere Töne fand, als für die soziale Frage“.

Pestalozzis sozialer Optimismus ist ebenso sehr Ausdruck und Widerspiegelung seines Temperaments, wie der soziale Pessimismus des allen Fortschritt leugnenden Schopenhauer Ausfluß seiner galligten

Uebellaune ist. In Wirklichkeit stehen zwei philosophische Typen von jeher einander gegenüber. Die Philosophie der Gesunden — Optimismus, und die Philosophie der Kranken — Pessimismus. Wer den Dingen philosophiegeschichtlich auf den Grund geht, findet hinter den Theoretikern des Pessimismus durchweg Neurotiker, Hektiker, Epileptiker, kurzweg seelisch Entgleiste.

Mit dieser Interpretation des „operari sequitur esse", wonach also auch Schopenhauers Handeln aus seinem Individualcharakter folgte, würden wir uns allenfalls befreunden können, vorausgesetzt, daß man diese Beziehungen nur auf Temperament und Weltanschauung einschränkt, nicht aber, wie Schopenhauer, auf das Verhältnis des Einzelmenschen zu seinem intelligiblen Charakter ausdehnt.

Ueber allem, was Pestalozzi sozialpädagogisch denkt oder schreibt, scheint ein Stück Sonne, weil sein Temperament selbst von sonnenhafter Zuversichtlichkeit ist; und nur solche Sozialpädagogen vermögen auf das Volk bessernd, umgestaltend, sittlich belebend einzuwirken. Um andere zu einer guten Handlung anzuspornen, muß man vor allen Dingen an die Güte dieser Handlung in erster und an die Möglichkeit ihrer Ausführung in zweiter Linie mit der ganzen Glut eines frohgemuten Herzens glauben. Wem dieser Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechts so gründlich abgeht wie Schopenhauer, der aus der Geschichte des Menschengeschlechts nur die Leierkastenmelodie des eintönigen Einerlei herauszuhören vermag, der ist freilich für alle und jede Sozialpädagogik verdorben. Ist die Menschennatur unveränderlich, und ist daher die Menschheitsgeschichte selbst nichts weiter, als ein ewiger circulus vitiosus, dann wäre es ein Unding, soziale Reformen anzustreben, also durch bewußte Ausbildung des sozialen Bewußtseins in das künftige Menschengeschick dirigierend eingreifen zu wollen. Woher die Lebensenergie, den Opfermut, die Unternehmungsfreudigkeit schöpfen, die doch schließlich zu jeder sozialen Umgestaltung gehören, wenn wir, wie das Pferd an der Tretmühle, doch immer auf denselben Fleck zurücktraben — gleichviel, ob wir im schläfrigen Kurzschritt mechanisch dahin trotten oder im munteren Galopp lustig vorwärts stürmen?

Eine Sozialpädagogik großen Stiles ist daher nur auf dem Boden des Perfektibilismus, also des Glaubens an die Vervollkommnungsfähigkeit des Typus Mensch denkbar. Für Leugner des Fortschritts

ist alle und jede Sozialpädagogik ein caput mortuum der Wissenschaft. Der unverwüstliche Optimismus hingegen, der Pestalozzi in Lehre und Leben allen Schwankungen zum Trotz gleichsam als Rückgrat seines sozialpädagogischen Denkens aufrecht gehalten hat, ist beim Ausbau eines tatendurstigen, unternehmungslustigen, die erkannten Ziele mit unüberwindlicher Energie anstrebenden sozialen Bewußtseins unerläßlich. In jenem sozialen Optimismus, den Pestalozzi als wertvollstes Erbteil des Aufklärungszeitalters in seinen Schriften aufgespeichert und uns als Morgengabe des achtzehnten Jahrhunderts an das neunzehnte hinterlassen hat, erblicken wir seinen vornehmlichsten Rechtstitel als Sozialpädagogen und Mitschöpfers unseres, an der Hand der Soziologie gereiften sozialen Bewußtseins. Denn er hat in „Lienhard und Gertrud" schon im wesentlichen das ausgesprochen, was der soziale Optimismus heute zu seiner Devise machen könnte: „Er ist ein Mensch; und jeder Trieb der Natur, welchen Du ihm befriedigst, macht ihn vollkommen, und jeder Trieb seiner Natur, den Du ihm nicht befriedigst, läßt ihn unvollkommen und — Gesetzgeber! Was Du ihm nicht gibst, das hast Du nicht von ihm. Merk Dir das und rechne — nicht für ihn — rechne nur für Dich, und Du wirst ihm geben, so viel Du kannst, damit Du ihn so vollkommen brauchen könnest, als Du ihn machen kannst (IV, Kap. 56).

III.

Das Erwachen des sozialen Gewissens innerhalb unseres Kultursystems ist die unmittelbare Folge des erstarkten sozialen Bewußtseins. Man mißverstehe uns nicht. Wir wollen die segenbringende Wirksamkeit von Staat und Kirche, wie sie sich in der Linderung des Massenelends wohl zu allen Zeiten offenbarte, nicht verkennen. Nur mißbehagt unserem sozial fühlenden Zeitalter die frühere Aeußerungsform des Mitleids, jene mittelalterliche Karitas, welche selbst in ihrer mildesten Fassung von einem peinlichen Beigemisch bettelhafter Almosenhaftigkeit nicht freiblieb. Für ihre eigenen Armen haben die kirchlichen Institutionen jeweilen große Opfer gebracht, aber es fehlte diesen Gaben System und Organisation. Es lag eben außerhalb ihrer Aufgaben, der Armut vorzubeugen; die Kirche beruhigte sich vielmehr dabei, die schon bestehende zu lindern.

Hier mußte die Wissenschaft eingreifen. Wie uns die Hygiene darüber belehrt, daß Vorbeugungsmaßregeln gegen Krankheiten ungleich wirksamer sind, als die vorhandenen Heilmethoden gegen schon ausgebrochene Krankheiten, so hat uns eine soziale Hygiene darüber aufgeklärt, daß es weniger darauf ankommt, für die schon bestehende Armut zu sorgen, als darauf, vorzusorgen, daß die Quellen der Armut bei Zeiten verstopft werden. Ein soziales Regulierungssystem der nationalen Arbeit kann Arbeitsgelegenheiten schaffen und eben dadurch die Veranlassung zum Elend wettmachen. Die soziale Gesetzgebung ist gleichsam eine Hygiene des Gesellschaftskörpers; sie hat durch vorsorgliche Maßregeln auf der einen Seite Stauungen auf dem Arbeitsmarkte zu verhüten, also der Arbeitslosigkeit methodisch vorzubeugen, während sie auf der anderen durch ein klug erdachtes Leitungssystem nationaler Arbeit den Ueberschuß an Arbeitskräften dorthin lenkt, wo diese Not tun. Solche Aufgaben aber liegen außerhalb des augenblicklichen Machtbereichs der Kirche. Nur der Staat als Inhaber der disziplinierten Zwangsgewalt vermag heute auf dem Wege der Gesetzgebung das erwachte soziale Gewissen zu beschwichtigen, indem er seinen Forderungen unbedingte Nachachtung verschafft.

Unser heutiges soziales Gewissen, welches, mit Herkner zu sprechen, das Massenelend als „brennenden Schmerz" empfindet, fordert nun aber nicht bloß Fürsorge für die Armen, wie einst die Kirche, sondern vor allem Vorsorge gegen die Armut, wie sie eben nur der Staat mit seinen gesetzgeberischen Machtmitteln durchsetzen kann. Dieses soziale Gewissen spricht ebenso aus den kaiserlichen Erlassen vom 4. Februar 1890, wie aus der Encyklika „rerum novarum" des jüngst verstorbenen Papstes Leos XIII. vom Jahre 1891. Ja, man darf füglich behaupten, daß dieses ursprünglich von revolutionären Bohrern aufgerüttelte soziale Gewissen heute alle führenden Kreise unseres Kultursystems mit geradezu elementarer Gewalt ergriffen hat. Das „Bürgerliche Gesetzbuch" z. B. hat nicht wenige Postulate dieses sozialen Gewissens gesetzgeberisch verwirklicht, was deutlich genug beweist, daß wir auf dem besten Wege sind — trotz der, und wenn es sein muß, gegen die Sozialdemokratie —, das Recht zu sozialisieren. Gewiß, wir sind erst am Anfange dieses Sozialisierungsprozesses. Die deutsche „Unfall-, Krankheits- und Invaliditätsversicherung" — der glücklichste Griff der deutschen Sozialpolitik — hat diesen So-

zialisierungsprozeß glänzend eingeleitet, und das „Bürgerliche Gesetzbuch" hat ihn einen Schritt weitergeführt. Das ist die Richtung, aber noch lange nicht das Ziel. Arbeitslosenversicherung, nationale Arbeitsämter, welche sämtliche Post- und Telegraphenbureaus zugleich als Arbeitsvermittlungsstellen einrichten, um mit Hülfe der Verbilligung der Eisenbahntarife die Arbeit-Suchenden aus der Stadt, wo sie überflüssig sind, auf das Land zu befördern, wo sie bitter nötig wären — das sind wohl die nächsten Aufgaben, welche das soziale Gewissen einer von hohen Gesichtspunkten getragenen Sozialpolitik stellen dürfte. Das Ziel selbst aber lautet: Kodifizierung des Mitleids.

Wie wir früher unzählige Einrichtungen, welche einen almosenhaften Beigeschmack hatten, dadurch sozial gehoben und dieses bitteren Nebengeschmackes entäußert haben, daß wir sie in Staats- oder Kommunalinstitute verwandelten — Spitäler, Irrenhäuser, Taubstummenanstalten, vor allem aber die paritätische Volksschule —, so sollen wir in Zukunft überall dort, wo uns das Massenelend „brennenden Schmerz" bereitet, in umfassendster Weise gesetzgeberisch eingreifen, um das soziale Mitgefühl zu Rechtssatzungen zu kondensieren. Sehen wir doch im Recht selbst nichts weiter als verdichtete Sitte, als den Niederschlag des Völkerbewußtseins. Alles Recht ist in unseren Augen nur ein Erziehungsmittel für Erwachsene. Selbst im Strafrecht sehen wir nur ein System von Hemmungsvorstellungen, welche uns vor der Begehung gewisser Handlungen beziehungsweise Verfehlungen zurückschrecken sollen. Und so erscheint es denn durchaus erklärlich, daß wir aus dem erstarkten sozialen Bewußtsein und sozialen Gewissen unseres Zeitalters das kodifizierte Mitleid als Leitgedanke eines sozialen Rechtes zu schaffen haben.

Pestalozzi war nun einer der ersten Wecker und Mahner unseres sozialen Gewissens. „Seit meinen Jünglingsjahren", schreibt er, „wallte mein Herz wie ein mächtiger Strom, einzig und einzig nach dem Ziele, die Quelle des Elends zu stopfen, in die ich das Volk um mich her versinken sah" (Wie Gertrud ihre Kinder lehrt I, 3). Denn er kannte das Volk, wie es um ihn her niemand kannte; er sah sein Elend (ebenda 6). Er begnügte sich nicht mit der Verehrung der Gemeinsprüche und „dem Trommelschlag der Charlatanrezepte", sondern er machte „die Natur einer wahren Volksgesetzgebung zum Gegenstand seines Nachtwachens und jedes freien Augenblicks im Tage" (Lien-

hard und Gertrud IV, 41). Von der physiokratischen Naturverhimmelung, welche Rousseaus „Emil" die an das cynisch-stoische Modell der Naturbegeisterung gemahnenden Worte eingegeben hat: „Alles ist gut, wie es hervorgeht aus den Händen des Urhebers der Dinge, alles entartet unter den Händen der Menschen", weiß sich Pestalozzi so gründlich frei, daß er neben dem unverdorbenen Naturmenschen Rousseaus auch die Kategorie des „verdorbenen" Naturmenschen bestehen läßt. Rousseaus Schlagwort heißt: Zurück zur Natur, Pestalozzis Leitmotiv hingegen lautet: Vorwärts zur Kultur: „dieses Geschlecht wird nicht anders und nicht besser, als wo es durch eine mit seiner Natur übereinstimmende Bildung und Führung mit Weisheit zu seiner bürgerlichen Bestimmung emporgehoben und zu dem gemacht wird, was es in der Welt wirklich sein soll" (Lienhard und Gertrud IV, 41).

Wie wenig bei Pestalozzi von einer rührseligen Verklärung des Naturmenschen gesprochen werden kann, wie sehr er vielmehr das wahre Grundwesen der Menschennatur erkannt und soziologisch am tiefsten erfaßt hat, mag die Hauptstelle der „Philosophie seines Leutnants" beweisen, die wir mit dem Bemerken hersetzen, daß Pestalozzi dem Leutnant in „Lienhard und Gertrud" oft seine eigenen Züge ebenso leiht wie er, nach den schönen Ausführungen Gustav Toblers (Berner Neujahrsblatt 1900), seinen Junker Arner nach dem Modell des Berner Patriziers Nikolaus Emanuel Tscharner gezeichnet hat. Die Stelle (IV, 41) lautet: „Der Mensch ist von Natur, wenn er sich selbst überlassen, wild aufwächst, träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam und ohne Grenzen gierig, und wird dann noch durch die Gefahren, die seiner Schwäche und die Hindernisse, die seiner Gierigkeit aufstoßen, krumm, verschlagen, heimtückisch, mißtrauisch, gewaltsam, verwegen, rachgierig und grausam. Das ist der Mensch, wie er von Natur, wenn er sich selbst überlassen, wild aufwächst, werden muß; er raubt, wie er ißt, und mordet, wie er schläft. Das Recht seiner Natur ist sein Bedürfnis, der Grund seines Rechtes ist sein Gelüst, die Grenzen seiner Ansprüche seine Trägheit und die Unmöglichkeit, Weiteres zu erlangen. In diesem Grade ist es wahr, daß der Mensch, so wie er von Natur ist, und wie er, wenn er, sich selbst überlassen, wild aufwächst, seiner Natur nach notwendig werden muß, der Gesellschaft nicht nur

nichts nütz, sondern ihr im höchsten Grade gefährlich und unerträglich ist. Des Nahen muß sie, wenn er für sie einigen Wert haben oder ihr auch nur erträglich sein soll, aus ihm etwas ganz anderes machen als er von Natur ist, und als er, wenn er, sich selbst überlassen, wild aufwächst, werden könnte. Der ganze bürgerliche Wert des Menschen, und alle seine der Gesellschaft nutzbaren und brauchbaren Kräfte ruhen auf Einrichtungen, Sitten, Erziehungsarten und Gesetzen, die ihn in seinem Innersten verändern und umstimmen, um ihn ins Geleis der Ordnung hineinzubringen, die wider die ersten Triebe seiner Natur streitet und ihn für Verhältnisse brauchbar zu machen, für welche ihn die Natur nicht bestimmt und nicht brauchbar gemacht, sondern vielmehr selber die größten Hindernisse dagegen in ihn hineingelegt hat .... Indessen ist es nichts weniger als leicht, aus dem Menschen etwas ganz anderes zu machen als er von Natur ist, und es fordert die ganze Weisheit eines, die menschliche Natur tief kennenden Gesetzgebers, oder wenn Ihr lieber wollt (denn beides ist wahr), die Frömmigkeit einer Engeltugend, die sich Anbetung erworben, den Menschen dahinzubringen, daß er beim Werk seines bürgerlichen Lebens und bei Verrichtung seiner Standes-, Amts- und Berufspflichten eine das Innere seiner Natur befriedigende Laufbahn finde, und an einer Kette nicht verwildere, welche die ersten Grundtriebe seiner Natur mit unerbittlicher Härte beschränkt und mit eiserner Gewalt etwas anderes aus ihm zu machen beginnt, als das ist, wozu ihn alle Triebe seiner Natur mit übereinstimmender Gewalt unwillkürlich in ihm liegender Reize hinlocken. Eine jede Lücke in der bürgerlichen Gesellschaft, ein jeder Anstoß im gesellschaftlichen Leben, eine jede Ahndung, durch Gewalt oder durch List seine natürliche Freiheit behaupten und außer dem Geleise der bürgerlichen Ordnung zur Befriedigung seiner Naturtriebe gelangen zu können: das alles facht in jedem Falle den Funken der Empörung gegen diese Kette, der tief in der Natur liegt, von neuem wieder an, das alles belebt in jedem Falle von neuem die Kräfte unserer bürgerlichen Bildung, die diese Triebe beschränken. So viel, und weniger nicht, hat ein Gesetzgeber zu bekämpfen, der den Menschen durch die bürgerliche Verfassung glücklich machen und ihm die ersten Vorteile der gesellschaftlichen Verbindung, Gerechtigkeit und Sicherheit, nicht nur versprechen, sondern auch halten will, denn allenthalben, wo man

die Menschen wild aufwachsen und werden läßt, was sie an sich selbst werden, da ist Gerechtigkeit und Sicherheit in einem Staate ein bloßer Traum."

Weder war Pestalozzi in seiner Sozialpädagogik ein Utopist, der an eine plötzliche Umstempelung der Menschennatur geglaubt hätte, noch viel weniger aber war er von jener weichherzigen Humanitätsduselei, welche wähnt, man könne mit Tränen Revolutionen machen. Den ersteren macht er vielmehr ihre „Charlatanrezepte", „Brockenwahrheiten", den letzteren die „Menschlichkeitsträumerei" zum Vorwurf. Er findet ebenso markige Ausdrücke gegen die „Herzens- wie Verstandespest" der öden Atheisterei, wie gegen den „unter das Joch der Abgötterei sich schmiegenden Aberglauben". Er verlangt vielmehr mit allem Nachdruck einen „Götterdienst des Lebens", zumal er in unzähligen Wendungen seinen Lieblingssatz paraphrasiert: „Das Leben bildet". (Schwanengesang § 43 b.)

Das Leben aber ist für Pestalozzi, wie für alle geborenen Optimisten, Selbstzweck. Gesteigerter Volkswohlstand und erhöhte Volksbildung sind ihm die entscheidenden Mittel zur Verannehmlichung des Lebens. Bloßer Zwang vermittelst der Strafgesetzgebung vermag nur eine „Galgen-, Rad- und Galeerengerechtigkeit" zu erzielen; erst die soziale Erziehung des Volkes vermittelst einer weisen Gesetzgebung, „die Bildung zur Menschlichkeit", „die harmonische Entwicklung aller Kräfte und Anlagen", vermag auch den „niedersten Menschen" allgemach emporzubilden zur Gemeinkraft der Menschlichkeit. Diese Gemeinkraft der Menschlichkeit ist das Leitmotiv seines „Schwanengesangs".

Unter Erziehung des Menschen ist aber nicht Kindererziehung allein, ja nicht einmal in erster Linie, sondern vorzugsweise die Volkserziehung auf dem Wege der sozialen Gesetzgebung zu verstehen: Menschenbildung. Der Gesetzgeber ist im eminenten Sinne Pädagoge, Sozialpädagoge. Bezeichnend hierfür ist eine Wendung im Kapitel Religion (Lienhard und Gertrud", IV, 57), in welchem Pestalozzi inmitten ekstatischer Wallungen seines überströmenden religiösen Gefühls Gott mit den Worten apostrophiert: „Durch Dich vollendet der Gesetzgeber sein unermeßliches Werk."

Bei der tiefinneren Religiosität, die in Pestalozzis Schriften überall stürmend hervorsprudelt, nimmt nicht die Religion, sondern

das Gesetz die erste sozialpädagogische Stelle ein. Dem Ritualismus, dem erstarrten Formendienst in allen seinen Schattierungen ist er ohnehin gründlich abgeneigt. Gegen den „Geist der Pfaffheit" bäumt sich der Wille zur Wahrheit in Pestalozzi mit aller Macht und Kraft auf. „Der Pfaffheit gebundener Sinn nähret das Laster" (IV, 58). Der Gesetzgeber wird hier geradezu der Pfaffheit gegenübergestellt; dem „Maulchristen" stemmt sich der Junker Arner als das verkörperte Gesetz entgegen, „indem er die bürgerliche Führung und die Kopfbildung ganz von ihrem Glaubensunterricht sonderte und dem ersten ganz unabhängig vom letzten durch die Kraft seiner Gesetzgebung ein Genüge leistete" (ebenda 59).

Wie hier der vornehme Junker, der Gesinnungsadlige, gegen die Prärogative der „Pfaffheit" energisch Front macht, so entschlüpft dem politisch sonst so gemäßigten Pestalozzi einmal auch das übertreibende Wort: „Ich wünsche die Aristokratie bis auf die letzte Spur vertilgt" (Werke Bd. X, S. 232). Gemeint sind die Auswüchse der damaligen Aristokratie, nicht diese selbst. Warum hätte Pestalozzi sonst die edelsten Grundsätze gerade dem Aristokraten Arner in den Mund gelegt? Wie hätte er sonst die Fürsten „Bild der Gottheit", „Vater einer Nation", Männer mit „Gotteskraft, zum Segen ihrer Völker gebildet", anreden können? (Abendstunden 115—130; Lienh. u. Gertr. II, 26, 41, 55; III, 58). Predigt er doch geradezu patriarchalische Lebensordnung, „Ruhe und stillen Genuß", Vatersinn und Kindersinn als „Quelle alles reinen Nationalsegens" („Abendstunden", 155). Was also Pestalozzi treffen wollte, war der „Fußtritt des Tyrannen". So gut er einer gehaltenen, von Ritualismus und Götzendienst gesäuberten Religiosität das Wort redete, ebensosehr wird er in der Figur des Junker Arner, seinem ausgesprochenen Liebling, den sozialen Tugenden eines wirklichen Adels, insbesondere des Gesinnungsadels, durchaus gerecht.

Nur kann der Menschheit sozialpädagogisch weder mit Erziehungsmethoden geholfen werden, die aus der mittelalterlichen Kirche hergeholt sind, noch mit politischen Behelfen, die aus der Zeit des Feudalismus stammen, sondern einzig und allein durch eine zielbewußte soziale Gesetzgebung. Und zwar solle diese Gesetzgebung kein Monopol bevorzugter Stände, keine Privilegien für besondere Klassen schaffen, sondern alle Erwerbskategorien gleichmäßig umspannen. Pestalozzi

fordert geradezu, daß Landwirtschaft, Industrie und Handel als gleichberechtigte soziale Faktoren angesehen und dementsprechend behandelt werden. „Das Ideal meines Traumes umfaßte Feldbau, Fabrik und Handlung", heißt es in „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" (I, 4).

IV.

Daß Pestalozzi der Landwirtschaft im Staatsorganismus eine bevorzugte Stelle anwies, wird man bei einem Anhänger des physiokratischen Systems ohne weiteres anzunehmen gewillt sein. Stand doch Pestalozzi mit Iselin, dessen „Ephemeriden" geradezu als Moniteur der schweizerischen Abschattung von Quesnays System der Physiokratie angesehen werden können, in engster freundschaftlicher und literarischer Beziehung. Und so finden wir denn auch Pestalozzi mitten im Feldbau drin. Abgesehen von den eigenen, freilich mißglückten Versuchen als Landwirt, atmet doch eigentlich „Lienhard und Gertrud" allüberall den Erdgeruch der bäuerlichen Scholle. Der Großgrundbesitz, dessen eigentliches Wesen ihm in der Schweiz ohnehin unbekannt bleiben mußte, ist Pestalozzi volkswirtschaftlich unsympathisch, weil „die Menschen auf die Besorgung kleinerer Grundstücke eine unendlich größere Anstrengung verwenden, als auf große Güter zu verwenden je möglich sein wird" (Werke X, 255). Im Einklang mit der physiokratischen Schule, deren Lehrsätze er durch die Lektüre von Iselins „Ephemeriden" gründlich genug kennen zu lernen Gelegenheit hatte, fordert er das Niederreißen aller beengenden Schranken des Verkehrs, die Aufhebung aller Monopole und Privilegien, die vollständige Abschaffung des Zehnten (vgl. seine Schriften: „Gesetzgebung Helvetiens, über den Zehnten", Werke X). An die Stelle der hemmenden Schranken, der Stadt- und Zunftmonopole, der Stände- und Ortsprivilegien soll eine Finanzreform treten, welche alle Hemmnisse des Verkehrs hinwegräumt, indem sie durch ein alle gleichmäßig belastendes Steuersystem eine proportionale Gleichheit aller Staatsbürger zuwege bringt.

Ein gewisser Hang zu jenem Staatssozialismus, der augenblicklich die wissenschaftlich denkenden Köpfe unseres gesamten Kultursystems lebhaft beschäftigt, ist Pestalozzi eigen. Er durchschaut den Grundgegensatz in den Interessen der Gesamtheit und denen des Einzelindividuums, und er verlangt daher eine „gesicherte Mäßigung

der kollektiven Ansprüche des Staates gegen die heiligsten Ansprüche der Individualexistenz der Bürger (Werke XII, 132; Rothenberger a. a. O. S. 82). Die Synthese zwischen den Ansprüchen und kollidierenden Interessen von Staat und Gesellschaft findet Pestalozzi, wie Rothenberger hervorhebt, dort, wo ich sie in meiner „Sozialphilosophie" gesucht habe: in der Schaffung eines möglichst breiten Mittelstandes, der für Pestalozzi die „Quelle aller Vorzüge und alles Segens" in sich birgt. Zu diesem Behufe nimmt Pestalozzi einen Anlauf zur partiellen Nationalisierung des Bodens, wie ihn die Bodenreformer in extremem, die Staatssozialisten in gemäßigtem Umfang vertreten, indem er nämlich fordert, „alle Gemeindegüter eigentümlich zu machen und einen Teil derselben als Staatsgut zu erklären" (Werke, Bd. X, 254 ff.). In der „Gesetzgebung Helvetiens" wird aller Nachdruck darauf gelegt, daß man aus dem Grund und Boden ebenso, wie aus der Industrie einen höchstmöglichen Ertrag herausschlagen müsse, um die Ruhe und den sicheren Genuß der Bürger zu gewährleisten, als welche das Glück aller Staaten ausmachen. Der Grund und Boden aber werde durch geschickte Parzellierung ertragsreicher gemacht, zumal die Verteilung der Gemeingüter, verbunden mit der Aufhebung aller Lehnslasten notwendig den Abtrag des Grund und Bodens, sowie den Kapitalwert aller Güter unbestimmter erhöhen und sichern müsse (Werke X, 255; Rothenberger a. a. O. S. 84).

Wie ernstlich sich der Träumer Pestalozzi mit sozialpädagogischen Problemen beschäftigte, mag aus dem Titel einzelner, weniger bekannten Schriften erschlossen werden. Aus diesen Schriften erhellt, daß Pestalozzi eine grundmäßige Reform nicht bloß für das Leben der Schule, sondern ebensosehr für die Schule des Lebens angestrebt hat. Von den bereits angeführten Schriften Pestalozzis abgesehen, nennen wir hier noch die „Ueber die Aufwandgesetze", ferner das „Memorial über die Freiheit des Handels für die Landschaft Zürich", „Ansichten über Industrie, Erziehung und Politik", Ueber die „Natur der im Zürichgebiet sich äußernden Volksbewegung", „Ein Wort an die gesetzgebenden Räte Helvetiens", „Ansichten über die Gegenstände, auf welche die Gesetzgebung Helvetiens ihr Augenmerk vorzüglich zu richten hat", „Ueber Gesetzgebung und Kindermord". Aus alledem geht hervor, daß wir in Pestalozzi nicht bloß einen Reformator der Elementarpädagogik, sondern auch einen Inspirator der

Sozialpädagogik zu würdigen haben. Das abgelaufene Jahrhundert hat sich redlich bemüht, jene Erziehungsgrundsätze, welche Pestalozzi für die Schule kündete, unserem Kultursystem so einzuprägen, daß es der größte Ruhmestitel Pestalozzis als Kindererzieher immer bleiben wird, daß sie banal geworden sind. Sobald ein neuer Grundsatz sieghaft wird und sich des Kollektivbewußtseins unseres gesamten Kultursystems bemächtigt, plattet er sich naturgemäß zu flacher Selbstverständlichkeit ab. Und so absonderlich es auch klingen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr: der eiserne Bestand unseres Kultursystems setzt sich aus lauter Plattheiten zusammen, bei denen man aber niemals übersehen sollte, daß sie ihrem Ursprunge nach Errungenschaften sind.

Ueber „Pestalozzi als Erzieher" sind ganze Bibliotheken geschrieben worden; ein Buch aber, das Buch über „Pestalozzi als Völkererzieher" wird uns voraussichtlich das beginnende Jahrhundert bescheren. Denn erst in den letzten Jahren hatte man ihn als Sozialpädagogen recht eigentlich entdeckt. So schrieb F. Mann im Jahre 1896 über „die soziale Grundlage von Pestalozzis Pädagogik". Je bedenklicher die Zahl der „führenden Geister" in der Gegenwart zusammenschrumpft, desto eifriger müssen wir darauf bedacht sein, die führenden Geister vergangener Geschlechter namentlich dann scharf und fest im Auge zu behalten, wenn diese unserem eigenen Geschlechte noch Erweckliches und Ersprießliches zu sagen haben. Das aber scheint mir bei Pestalozzi in hohem Grade der Fall zu sein. Als Kindererzieher hat er uns freilich heute wenig mehr zu sagen, zumal sich das Berechtigte seiner pädagogischen Forderungen inzwischen wohl durchweg durchgesetzt hat; aber als Menschheitserzieher, als Sozialpädagoge mutet er uns noch so jugendstark und quellenfrisch an, als sei er soeben erst aus dem gärenden Gewühl unserer frischlebigen Zeit emporgestiegen.

Auf sozialpädagogische Einzelfragen, denen Pestalozzi sein nimmermüdes Nachdenken gewidmet hat, kann hier nicht eingegangen, sondern sie können im günstigsten Falle nur obenhin gestreift werden, zumal diese Skizze nur zur Aufnahme einer des Gegenstandes ebenbürtigen Darstellung der Sozialpädagogik Pestalozzis wohl anregen, nicht aber diese selbst bieten will. Hier handelt es sich vielmehr darum, die Hauptlinien seines sozialpädagogischen Denkens im Umriß

zu zeichnen, den späteren Darstellern überlassend, die hier nur angedeuteten Linien kräftig auszugestalten und die gedanklichen Zwischenräume herzhaft auszufüllen.

Daß seine soziale Gesetzgebung vier Hauptpunkte umfaßt, hat bereits Rothenberger in den Grundzügen richtig erkannt: eine zweckmäßige Volksbildung, eine gute Polizei- und Gerechtigkeitspflege, gute Militäranstalten und ein zweckmäßiges Finanzsystem. Auch die Einzelausführungen dieser Grundgedanken, als da sind: Aufhebung der Leibeigenschaft und der Hörigkeit, gründliche Reform der Strafjustiz unter Abschaffung der Todesstrafe, Maßregeln gegen den Pauperismus durch Ausbau des Sparkassenwesens und Einführung des Versicherungszwanges (gegen Schaden und Unfall), endlich die staatliche Regelung des Sanitätswesens u. s. w. haben bereits ihre andeutende Behandlung gefunden. Hingegen vermissen wir noch eine genaue Kennzeichnung der Stellungnahme Pestalozzis zu Industrie und Handel. Wir wissen nur, daß er diesen beiden Hauptfaktoren des modernen Staatslebens eine gleichberechtigte Stellung neben der Landwirtschaft eingeräumt hat. Wir wissen ferner, daß er für die Industrie (wohl mit Adam Smith) die Arbeitsteilung und für den Handel (wohl mit Quesnay) unbedingte Bewegungsfreiheit forderte, wenn er auch nicht bis zum Postulat vollständiger Gewerbefreiheit vordrang. Was wir aber immer noch vermissen, ist eine gründliche Einzeluntersuchung seines Verhältnisses zum herrschenden physiokratischen System. War er ein unselbständiger Nachbeter der „Laissez-faire, laissez-passer"-Doktrin, oder ist Pestalozzi, bei welchem sich deutliche Ansätze zum Staatssozialismus, ja sogar zu einer Anerkennung des Rechtes auf Arbeit nachweisen lassen (Lienhard und Gertrud IV, 537; Rothenberger S. 82), über die Freihandelsdoktrin ebenso hinausgegangen, wie er in der unablässigen Betonung seines Nationalismus den herrschenden Kosmopolitismus seines Zeitalters gründlich hinter sich ließ? Das sind Spezialuntersuchungen über die Sozialpädagogik Pestalozzis, welche ihres Bearbeitens noch harren. Nur so viel geht schon aus unserer heutigen Kenntnis seines sozialpädagogischen Ideenganges mit unumstößlicher Sicherheit hervor, daß Pestalozzi als Völkererzieher heute mehr Beachtung verdient, denn als Schulerzieher, sintemal die letztere Seite seines Wesens erschöpft scheint, während die erstere jetzt erst wie ein frischer Jungbrunnen aufzusprudeln beginnt. Denn wir

glauben gezeigt zu haben, daß Pestalozzi zu den wichtigsten sozialpädagogischen Fragen, welche unser eigenes Zeitalter aufs tiefste bewegen und enervieren, nicht bloß Stellung genommen hat, sondern daß er als Sozialpädagoge mit so prophetischer Feinfühligkeit zu uns spricht, wie wenn er uns im zwanzigsten Jahrhundert als Völkererzieher die gleichen Dienste leisten könnte, welche er uns im neunzehnten als Kindererzieher einmal und für immer geleistet hat.

Schon Pestalozzis Fassung des Eigentumsbegriffs bringt ihn unserem heutigen sozialen Fühlen nahe. Er hat den Mut, der herrschenden Vertragstheorie seines Zeitalters entgegenzutreten, sowie dem Phantom des „Naturrechts" zu Leibe zu rücken. Seine „Nachforschungen" stellen einen förmlichen Absagebrief an die Rechts- und Sozialphilosophie seines Zeitalters dar: Hume, Smith und Hobbes sind seinem soziologischen Denken verwandter, als sein Freund Fichte. Das utilitarische Moment, welches jenseits des Kanals damals von Jeremy Bentham mit übertreibendem Radikalismus herausgehoben und in den Mittelpunkt des soziologischen Denkens gerückt wurde, trifft eine verwandte Saite in Pestalozzis Seele. Er, im Leben die Verkörperung des Altruismus, neigt in der Theorie der stoischen Lehre vom Selbsterhaltungstrieb als Fundament aller Ethik zu (Nachforschungen S. 92). Das soziale Ethos macht nach Pestalozzi folgende Evolution durch: von der tierischen Naturfreiheit erhebt sich der Mensch zur bürgerlich-politischen Freiheit, um alsdann in der sittlichen Freiheit seinen Höhepunkt zu erreichen (Rothenberger S. 78).

Wie stark Pestalozzi von der Sozialphilosophie Fichtes sich entfernt, wiewohl sie sich im „Sozialismus" wieder berühren, sofern Fichtes „geschlossener Handelsstaat" ebenso deutliche Anklänge an die Sozialpädagogik Pestalozzis enthält, wie seine „Reden an die deutsche Nation" an dessen Elementarpädagogik erinnert, ersieht man am besten daraus, daß der eine die sozial-utilitarische Begründung des Eigentums gutheißt, die der andere aus tiefstem Herzensgrunde verabscheut. Der durch die Schule Kants hindurchgegangene Fichte perhorresziert natürlich, wie sein Meister, alles Utilitarische als eine Verirrung des menschlichen Denkens. Das Egoistisch-Utilitarische wollen Kant und Fichte gleicherweise als das „radikale Böse" ausmerzen. Nicht so Pestalozzi. Er ist offensichtlich mehr bei den Eng-

ländern in die Schule gegangen, wie denn auch die „Ephemeriden" seines Freundes Iselin dem englischen Sozial-Utilitarismus huldigen. Und so hat er die Unbefangenheit — trotz Fichte — die Worte niederzuschreiben: „Das Volk muß wissen, daß das Eigentum nicht durch sich selbst, sondern nur um seines Zweckes willen heilig ist" (Bd. X, 254, Nachforschungen S. 172). Dieser Gedanke geht auf Hobbes und Montesquieu zurück, nicht auf die Kantianer. Wie eng sich hier Pestalozzi mit dem sozial-philosophischen Utilitarismus der Gegenwart berührt, hat bereits Rothenberger hervorgehoben. Einige Stellen aus den „Nachforschungen", welche Natorp seiner kleinen Schrift: „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage" vorzüglich zu Grunde gelegt hat, mögen hier angereiht werden. Die „Nachforschungen", an welchen Pestalozzi nach eigener Aussage „drei Jahre lang mit unglaublicher Mühseligkeit" gearbeitet hat, wird auch der künftige abschließende Bearbeiter der Sozialpädagogik Pestalozzis zum Ausgangspunkte zu machen haben. „Das Eigentum ist in seiner (des Menschen) Hand Pandorens Büchse geworden, aus der alle Uebel der Welt entsprungen."

Wie tief Pestalozzi das soziale Gewissen der Zeit aufgestachelt hat, mag eine Stelle über Armenpflege dartun, welche jene Erwägungen, die ich früher gegen die bisherigen Formen der kirchlichen oder privaten Caritas vorgebracht habe, zu ergreifendem Ausdruck bringen: „Es ist hier wahrlich mehr um Grundplätze (Grundstücke) als um Almosen, mehr um Rechtsgefühl als um Spitäler, mehr um Selbständigkeit als um Gnade zu tun. Freilich lieben es unsere reichen, nach Behaglichkeit schmachtenden Zeitmenschen, ihren Hoffahrtskitzel durch den Wonnegenuß der Gnade und des Mitleids zu verfeinern, und bringen Argwohn und Unwillen dem Manne entgegen, der es wagt, ihr Verscharren des Rechtes in die Mistgrube der Gnade für das zu erklären, was es ist."

Man lasse sich nicht beirren durch das Feuer der Diktion. Es ist kein rednerisches Pathos, sondern das begreifliche Ueberquellen einer Vollnatur, welche zu viel zu bieten hat, um dem überströmenden Gedanken vorerst das genaue sprachliche Maß zu geben. Beim Umsetzen von Gedanken in Worte zählt und rechnet Pestalozzi nicht — er streut und praßt. Der Ueberfluß an Gedanken strömt ihm so reichlich und verschwenderisch zu, daß er ebenso freigebig damit umgeht. Stilisti-

sches Ebenmaß und gehaltene sprachliche Würde darf man also von diesem Naturburschen der Logik weder erwarten noch viel weniger verlangen. Daß aber Pestalozzi sich zuweilen selbst zu meistern und einem großen Gedanken die ihm durchaus angemessene Form zu verleihen verstanden hat, mag folgende Stelle des zwölften Briefes (§ 7) von „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" dartun, die ich nicht bloß ihres hohen Gedankenfluges und ihrer sorgfältig gefeilten Sprache wegen, sondern vornehmlich darum hersetze, weil ich in dieser Stelle den Kernpunkt von Pestalozzis wie aller Sozialpädagogik erblicke (zwölfter Brief § 7): „Die sinnliche Menschennatur wirkt auf jeden einzelnen Menschen mit weit größerer Zartheit und reinerer Kraft, als sie dieses auf Menschenhaufen, auf Corps, auf Massenvereinigungen unseres Geschlechts, welche diese auch immer seien, jemals zu tun vermag. Der erste Impuls aller Naturgemäßheit im Menschenleben, der Instinkt bleibt und erfüllt sich in jedem Falle im Individuum unendlich reiner und unendlich kraftvoller, als er dieses in irgend einer Masse, in irgend einer Vereinigung von Menschen zu tun imstande ist... Der Instinkt wirkt auf jede Menschenmasse, von welcher Art diese auch immer sei, mit der verhärteten Gewaltskraft, die jede Art von Menschenvereinigung in ihn selbst hineinbringt, und wo immer dieses der Fall, da ist sein Einfluß auf Wahrheit und Recht, folglich auch auf Nationalerleuchtung und Nationalglück notwendig gelähmt. Diese Verschiedenheit der Einwirkung des Instinkts auf einzelne Menschen und auf ganze Corps ist von der höchsten Bedeutung und verdient in allen Rücksichten weit größere Beachtung als er genießt. Er gibt über sehr viele Erscheinungen des menschlichen Lebens entscheidendes Licht, und besonders lassen sich sehr viele öffentliche Handlungen der Regierungen, wenn man ihn heiter ins Auge faßt, gar leicht erklären, die sonst unbegreiflich scheinen. Er gibt insonderheit darüber großen Aufschluß, daß die Menschheit in Rücksicht auf die Individualbesorgung unseres Geschlechts, in Rücksicht auf Volksbildung und Volksbesorgung und den ganzen Umfang der Fundamente des Volkswohles von den Regierungen nicht zu viel und nicht das erwarten darf, was diesfalls von den Individuen im Volke allein geleistet werden kann."

Hier hat Pestalozzi vorschauend den Herzpunkt aller Sozialpädagogik bloßgelegt. Das Verhältnis des einzelnen zum allgemeinen, des

Individuums zur „Masse", der Spezies zur Gattung, der Gesellschaft zum Staat, der Freiheit zur Gleichheit, kurz das soziologische Universalienproblem, an welches Pestalozzi hier rührt, ist in Tat und Wahrheit die Lebensfrage der heutigen Soziologie. Was Pestalozzi im einzelnen über Arbeiterbildung, besonders schön über das seelische Taglöhnern dargelegt hat, betrifft mehr Ausführungen, Spezialfälle des oben auseinander gefalteten Grundgedankens. Worauf es Pestalozzi aber im großen, im theoretischen Zusammenhange ankommt, ohne daß er dafür den bannenden Ausdruck gefunden hätte, das ist die Forderung einer sozialen Psychologie. Wie alle Pädagogik nichts weiter sein soll, als angewandte Individualpsychologie, so kann alle Sozialpädagogik ihrerseits wieder nichts anderes sein, als angewandte soziale Psychologie. Dazu fehlt aber vorerst noch das theoretische Fundament. Franz Eulenburg (Schmollers Jahrbuch XXIV, 1, 1900, S. 20—237) hat in einer Abhandlung „Ueber die Möglichkeit und die Aufgaben einer Sozialpsychologie" die Grundfragen der Sozialpsychologie erörtert, ohne sie erheblich zu fördern. Auf dem Psychologen-Kongreß in München (1896) war eine eigene Sektion für Sozialpsychologie vorgesehen, aber ihre Arbeiten beschränkten sich auf die Anhörung eines Referats von Franz Eulenburg „Ueber Methoden in der Sozialpsychologie" (abgedruckt in den Berichten des III. Kongresses, München 1897, S. 480), so daß der Referent sich heute noch mit den Worten beklagen durfte: „Sonst ist die Sozialpsychologie im allgemeinen noch eine tabulu rasa — trotz gelegentlicher Nennung des Namens" (a. a. O. S. 213).

Hier hat nun die wissenschaftliche Arbeit der Sozialpädagogik unserer Tage einzusetzen. Soll uns Pestalozzi als Sozialpädagoge fruchtbar sein, so müssen vorerst die drängenden, ja brennenden Probleme der sozialen Psychologie abgeklärt und zu wissenschaftlichem Austrag gebracht werden.

V.

Nach dem dreigliedrigen Schema der Individualpsychologie — Empfindung, Gefühl, Wille — wird sich voraussichtlich auch die soziale Psychologie aufzuerbauen haben. Die „Psychologie der Masse", welche Pestalozzi mit so sicherem wirtschaftlichem Instinkt gefordert hat, befindet sich augenblicklich im Stadium teils des unsicheren Ta-

stens (Vierkandt, Simmel, Lamprecht, Tönnies, Tarde), teils der geistreichelnden Schönrednerei (Le Bon, Sighele). Hier winken den Psychologen von Beruf, denen das Experiment noch nicht alles Interesse für eine höhere Psychologie unterdrückt hat, neue Aufgaben und Ziele. Zeitweilig kann man wohl, wie Eulenburg, einen Gedanken Friedrich Albert Langes weiter bildend, vorschlägt, eine „Sozialpsychologie ohne Sozialseele" treiben, aber auf die Dauer wird sich das wissenschaftliche Gewissen bei einem solchen Verzicht auf die definitive Ergründung des seelischen Einheitspunktes der „Masse" unmöglich beruhigen. Wir werden vielmehr nach entsprechender Ausgestaltung einer sozialen Empfindungs-, Gefühls- und Willenslehre — der Analogie der Individualpsychologie folgend — die höchsten Einheitspunkte der sozialen Psychologie auszumitteln haben.

Das Wort Hegels „Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als einzelnes zu existieren" wird in der sich demnächst ausbauenden sozialen Psychologie sicherlich wieder zu Ehren kommen. Eulenburg streift bereits den Gedanken, daß gewisse „Sättigungs"-erscheinungen der sozialen Gruppen sich ungezwungen nach dem triadischen Rhythmus Hegels, dem Dreiviertelstakt von Thesis, Antithesis und Synthesis erklären lassen. Das Verhältnis des einzelnen zum allgemeinen, der Persönlichkeit zur Masse, der einzelnen sozialen Gruppen zur bürgerlichen Gesellschaft, der Freiheit zur Gleichheit, des Individualismus zum Sozialismus, der sozialen Variabilität zur Konstanz, des Anarchismus zum Kommunismus, der Revolutionäre zu den Ordnungsparteien, endlich das der Gesellschaft zum Staat, muß gewissen, uns noch verborgenen sozialen Gesetzen unterworfen sein. Der Rhythmus des Zusammenwirkens menschlicher Individuen innerhalb ihrer sozialen Gruppen, die typisch wiederkehrende Regelmäßigkeit im Zusammenschmelzen von kleineren sozialen Gruppen zu größeren Verbänden — die Horde wird zur Sippe, die Sippe zum Clan, der Clan zur Gens, die Gens zur Phratrie, die Phratrien integrieren sich zum Volk, das Volk zum Stadtstaat, die Stadtstaaten zur Nation, die Nation zum Staat, die Staatenbünde zum Bundesstaat — das alles kann kein purer Zufall sein. Wer hier noch vom Zufall spricht, der hat sich in ein soziologisches „asylum ignorantiae" eingenistet. Der Umstand, daß bei allen zivilisationsfähigen Stämmen

des Erdenrundes die soziale Entwicklung sich in großen Zügen durchweg so vollzogen hat, wie wir sie soeben angedeutet haben: dieser soziologische Parallelismus verbietet schlechtweg die Ausflucht, als ob im Zusammenwirken gerade menschlicher Individuen Willkür, Laune und Zufall die treibenden Mächte wären.

So gut wie wir in unserem Mechanismus und Chemismus unverbrüchlich festen Naturgesetzen unterstellt sind, ebensosehr wird auch unsere soziale Organisation obersten Entwicklungsgesetzen gehorchen. Nur sind diese Gesetze, auf welche ja die oben gekennzeichneten Rhythmen der sozialen Entwicklung letzten Endes zurückdeuten, schwerer auffindbar als die mechanischen und chemischen Formeln. Denn unsere soziale Organisation, welche die höchsten Lebewesen zu Einheiten verknüpft, muß mit der raffiniertesten Form der Selbstbewegung rechnen, welche eben mechanischer und chemischer Bewegung abgeht. Organisation ist das große Geheimnis des Menschengeschlechts. Was uns die Herrschaft auf unserem Planeten verschafft und gesichert hat, ist unser Organisationstalent. Daraus erwächst uns Ordnung, Uebersicht, Kraftersparnis und eben damit leichte und rasche Ueberwindung aller Hemmnisse. So haben wir den Kosmos organisiert (Naturgesetz), den inneren Kosmos, die Welt der Vorstellungen geregelt (logische Denkgesetze), die Beziehungen unter Menschen geordnet (Rechtsgesetze und Verfassungen), endlich haben wir durch unser umfassendes Organisationstalent Ordnung in alle Zusammenhänge von Natur und Geist gebracht (Philosophie). Philosophen sind im wesentlichen Organisationstalente.

Schon das niedrigste Lebewesen zeigt Organisation in der Form der Selbstbewegung. Eben darum ist es in seinen Verbindungen nicht so leicht zu fixieren, wie die mechanische Bewegung (durch Stoß und Druck, durch Attraktion und Repulsion) oder die chemische (durch Fortpflanzung von Molekül zu Molekül nach Verwandtschaft und Verbindungswiderstand). Wesen, die sich selbst bewegen können, haben eben Freiheit der Bewegung, wovon bei mechanischer oder chemischer Bewegung natürlich nicht gesprochen werden kann. Und die Lebewesen haben eine umso größere Freiheit der Selbstbewegung, je besser sie es verstehen, diese ihre Bewegungen Zwecken anzupassen. Daraus ergibt sich nun von selbst, daß der Mensch die oberste Stufe dieses Systems von Zwecken erklommen

hat, weil er unter allen bekannten Lebewesen es am raffiniertesten verstanden hat, alle seine Bewegungen Zwecken anzupassen.

Jetzt erst wird die ganze Komplikation der sozialen Psychologie verständlich. Was Pestalozzi als wissenschaftliches Desiderat einst traumhaft vorgeschwebt hat, das ist nicht mehr und nicht weniger, als die schwierigste wissenschaftliche Aufgabe, welche je an das menschliche Geschlecht herangetreten ist: die sozialen Bewegungsgesetze zu ermitteln. Dazu gehört vor allem das kühne Durchschneiden des gordischen Knotens innerhalb des mittelalterlichen Denkens, des (auf die menschliche Gesellschaft zu übertragenden) Universalienproblems. Was ist früher: Die Gattung oder das Individuum? Das Ei oder die Henne? Ist der Sinn der Menschheitsentwicklung die Einzelpersönlichkeit oder die Gesamtpersönlichkeit (Volk, Nation, Konfession, Staat, obenan die gesamte Menschheit)? Hier steckt das Hauptproblem der Philosophie der Gegenwart, und es wird ein unverwelkliches Ruhmesblatt im Unsterblichkeitskranz Pestalozzis bleiben, daß er die eminente Wichtigkeit dieses Problems schon vor mehr als einem Jahrhundert betont und seine Lösung dringlich gefordert hat.

Die mechanische und chemische Bewegung hat die Naturwissenschaft bereits auf ihre Einheitsformel zurückgeführt — auf das Mayer-Helmholtzsche Gesetz von der Erhaltung der Energie. Die Gültigkeit dieses Grundgesetzes für psychische, insbesondere für sozialpsychische Phänomene ist leider noch nicht nachgewiesen. Jener „List der Vernunft", welche nach Hegel (Werke VI, § 209) im gesamten Weltprozeß wirksam ist, besonders aber in der Erzeugung der menschlichen Gattung ihren sublimsten Tric ausgespielt hat, sind wir vorerst nur von der Naturseite beigekommen, aber leider immer noch nicht von der Geistesseite. Ein Grundgesetz der psychischen Energie harrt noch immer seines Entdeckers, wenn wir gleich heute schon sagen dürfen, daß hinter jenen sozialen Rhythmen, die wir aufgedeckt haben, sich sicherlich ein letztes Gesetz verbirgt.

Ist solchergestalt das letzte Ziel aller Sozialpsychologie, die Entdeckung einer Einheitsformel für alle sozialen Regelmäßigkeiten, in demütigend weite Fernen gerückt, so scheint uns die Richtung heute schon und — zwar gerade durch Pestalozzi — deutlich genug vorgezeichnet zu sein. Natorp hat bereits (Sozialpädagogik S. 84) darauf hingewiesen, daß Pestalozzi „das Sittliche seinem Inhalte nach wesent-

lich sozial verstanden hat". Aehnlich faßt Natorp selbst das Problem der Sozialpädagogik: „Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Gemeinschaft" (S. 68). In diesem Sinne habe Plato zuerst den Begriff der sozialen Tugend eingeführt („Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik"). Während aber Plato selbst der Begriff der Entwicklung des sozialen Lebens noch ganz abging, durchschauen wir es heute, daß, wie alle Sittlichkeit, so alle auf diese gegründeten menschlichen Einrichtungen Prozesse und zwar soziale Prozesse sind. Der englische Naturforscher Huxley (Science and Religion) fand dafür die Fassung: „alle Sittlichkeit beginnt mit der Gesellschaftsbildung"[1]). Mit Pestalozzi können wir hier noch einen Schritt weiter gehen. Da ihm die wahre Sittlichkeit ganz individuell ist — „sie besteht nicht unter Zweien" —, der gesellschaftliche Zustand aber seinem Wesen nach ein „Gewaltzustand" ist, so müssen „Erziehung und Gesetzgebung" sich dem Gange der Natur anschmiegen; denn die „Umstände machen den Menschen; aber ich sah ebensobald, der Mensch macht die Umstände", heißt es in den „Nachforschungen". Die Natur aber wird von der Kraft, der Energie beherrscht. Die lebendig organische Natur insbesondere verfolgt offenkundig die Tendenz, ein Maximum von Leistungsfähigkeit mit einem Minimum von Energieverbrauch zu erreichen.

Dieses Beispiel der Natur muß die Sozialpädagogik des beginnenden Jahrhunderts, soll sie anders in Pestalozzischen Bahnen wandeln, sich ständig vor Augen halten. Hierin trifft nämlich Pestalozzi mit seinem Freunde Fichte zusammen. Fichte hatte sich zu dem Satz bekannt: „Nicht das Sein ist ewig, sondern das Tun". Trägheit sei das Erbübel, das peccatum originale. Und so kennzeichnet sich der ethische Pantheismus Fichtes als Philosophie der Arbeit. Sein „Ich" ist nur theoretisch, um praktisch sein zu können. Sittlichkeit ist Tätigkeit um der Tätigkeit willen. Werde selbständig, handle autonom; mache dich frei, so lauten die sittlichen Imperative Fichtes. Hier stimmt nun Pestalozzi jubelnd zu. Auch er sieht in der Trägheit das radikale Böse. Und je mehr wir neuerdings durch die Untersuchungen des Leipziger Nationalökonomen Karl Bücher („Entstehung der Volkswirtschaft") darüber aufgeklärt worden sind, daß der

[1]) Aehnlich G. Ratzenhofer, Soziologische Erkenntnis, und Ernst Viktor Zenker, Die Gesellschaft, Bd. II, 1903 passim.

Naturzustand der Menschheit der der Trägheit ist, umso volleres Verständnis werden wir der Pestalozzischen Sozialpädagogik entgegenbringen, die, wie die Fichtes, in eine Philosophie der Arbeit ausmündet. Pestalozzi sieht eben in „der physischen Anstrengung des Menschen ein wesentliches Fundament seiner Verstandesbildung", zumal die Arbeitsamkeit vorzüglich geeignet ist, das Gleichgewicht der menschlichen Kräfte . . . zu erhalten und zu stärken. Und so würde Pestalozzi der Natorpschen Formel der Sozialpädagogik: „durch Arbeit- und Willensregelung zum Vernunftgesetz" (S. 80) nach allem, was wir jetzt von ihm wissen, vorbehaltlos zustimmen können. Aber auch unserer Fassung der sozialethischen Aufgaben des zwanzigsten Jahrhunderts dürfte Pestalozzi seinen Beifall nicht versagt haben, denn sie liegt ganz in der Richtung seines auf die Philosophie der Arbeit gestellten soziologischen Denkens, und lautet: „Warum sollen wir sittlich sein? Weil wir glücklich sein wollen. Wie sollen wir sittlich sein? Indem wir lernen, stündlich zulernen, arbeiten, an uns geistig arbeiten, und den Zusammenhang des Weltganzen (Naturwissenschaften) und der Menschenschicksale (Geisteswissenschaften) zu erforschen. Aus der Einsicht in diesen Zusammenhang erwächst in uns die Kraft, unsere eigensüchtigen Triebe zu sänftigen, die Instinkte zu adeln, um solchergestalt die letzten Reste unserer angestammten Raubtiernatur mit Stumpf und Stiel auszumerzen" (An der Wende des Jahrhunderts S. 240). Wer sich um d i e s e Fahne schart, dem gilt weder Schopenhauer noch Rembrandt, noch endlich Nietzsche, sondern und vor allen — Pestalozzi als Erzieher.

XVI.

Der Philosoph der Aristokratie.

(Ein Immortellenkranz auf dem Grabe Friedrich Nietzsches).

„Posthume Menschen — ich zum Beispiel — werden schlechter verstanden als zeitgemäße, aber besser gehört. Strenger: wir werden nie verstanden — und daher unsere Autorität." So sprach Friedrich Nietzsche, als er mit dem Hammer zu philosophieren begann und mit einer kleinen Schrift — die „Götzendämmerung" ist gemeint — eine große Kriegserklärung an den politischen Götzendienst des Tages, die Demokratie, ankündigte. Am 30. September 1888, unmittelbar vor Ausbruch der Katastrophe, am Tage, da „Der Antichrist", „das erste Buch der Umwertung aller Werte, zu Ende kam", schloß er auch jenes denkwürdige Büchlein ab, dem wir den am Eingang angeführten Aphorismus entnehmen. Diese Worte enthalten die Grabrede, welche Friedrich Nietzsche am Vorabend seines geistigen Todes mit dem ahnungsvollen Spürsinn des Instinktsmenschen sich selber gehalten hat. Niemand erfaßte wie er das tragische Verhängnis seines Lebens, welches sich darin äußerte, daß diejenigen sich am lautesten zu seiner Lehre bekannten, die sie am wenigsten verstanden, während die wirklich Eingeweihten seiner Person zwar den Zoll tiefster Ehrfurcht entrichteten, seiner Lehre hingegen kritisch bis zur Abweisung gegenüberstanden.

Friedrich Nietzsche hat Schüler, aber keine Schule hinterlassen; seine Lehre hat noch da und dort einen Jünger, aber nicht mehr, wie vor einem Jahrzehnt etwa, die Jugend. Frühreife ist das hervorstechendste Merkmal wie seines Lebens, so seiner Lehre gewesen. Wie er Professor wurde, bevor er sich den Doktorhut holte, so wurde er zum Bekenner einer Lehre, bevor diese zu innerer Geschlossenheit, zu

logischer Reife gelangt war. Vom Baume seiner Erkenntnis naschte wohl dieser oder jener unter seinen übermütigen Jüngern, aber ohne zu merken, wie dieses gierige Verschlingen kernloser, unausgereifter Gedankenfrüchte seine geistige Konstitution untergrub. In unzähligen Brauseköpfen richtete der junge, unausgegohrene Most wahre Verwüstungen an. Anfangs der Neunziger-Jahre, als der philosophische Meteorstein Nietzsche, der für Kenner längst am Firmament sichtbar war, mit rasender Plötzlichkeit leuchtend, sengend, brennend herniederging, da sah es eine geraume Weile recht wirr und kraus in den Köpfen aus. Man wußte sich mit diesem intellektuellen Phänomen, diesem neuen geistigen Explosivstoff gar nicht abzufinden. Die berauschenden Worte wirkten wie eine Offenbarung und ihr betäubender Sinn wie ein elektrischer Schlag, der von einer unsichtbaren Batterie aus unserem Kulturbegriff versetzt wurde.

Das war die Zeit der ersten Verblüffung, der Ratlosigkeit, des ungestümen Fortgerissenwerdens. Allgemach stellte sich die Besinnung ein. Während es eine zeitlang den Anschein gewann, als ginge durch Nietzsche unser ganzes Kultursystem in die Brüche und als würde durch diese himmelstürmende Umwertung aller Werte eine förmliche Epidemie des Immoralismus zum Ausbruch gelangen, beginnen sich die aufgewühlten Wogen des europäischen Denkens allmählich zu beruhigen und zu glätten. Von Tag zu Tag steht man diesem fleischgewordenen Fragezeichen, dieser philosophischen Sphinx, ruhiger, kühler, reflektierter gegenüber. Im Jahre 1893 versuchte ich zuerst in der „Deutschen Rundschau", sodann in einem besonderen Buche „Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren" (Berlin, Georg Reimer) des Problems Nietzsche Herr zu werden. Philosophen von Fach, wie Ferdinand Tönnies, Theobald Ziegler, Aloys Riehl, Rudolf Steiner, Rud. Eisler, Raoul Richter und der Kant-Kommentator Vaihinger haben sich der undankbaren Aufgabe unterzogen, die Lehre eines Mannes zu interpretieren und wissenschaftlich zu würdigen, der nicht mehr die Kraft besaß, zu diesen Interpretationen seiner Lehre Stellung zu nehmen. Endlich hat ein französischer Schriftsteller, Henri Lichtenberger, in Gemeinschaft mit Nietzsches Schwester und Biographin Frau Elisabeth Förster-Nietzsche „Die Philosophie Friedrich Nietzsches" (1899) mit wohltuender Pietät dargestellt, ohne der naheliegenden Versuchung panegyrischer Uebertreibung zu verfallen.

Wenn ich es nun unternehme, auf dem frischen Grabe Friedrich Nietzsches einen Immortellenkranz niederzulegen, so geschieht dies in dem ausgeglichenen Bewußtsein, daß die Gefahren, die ich im Jahre 1893 als drohend empfand und gegen welche anzukämpfen mein wissenschaftliches Gewissen mich nötigte, heute erheblich herabgemindert erscheinen. Denn Nietzsches poetisch formulierter „Letzter Wille" (Werke Band VIII, 373):

So sterben,
— — — — — — — — —
Erzitternd darob, daß er siegte,
Jauchzend darüber, daß er sterbend siegte;
Befehlend, indem er starb,
— Und er befahl, daß man vernichte. . . .
So sterben,
Wie ich ihn einst sterben sah,
Siegend, vernichtend. . . .

— dieser „letzte Wille" Nietzsches ist zu seinem und unserem Glück nicht in Erfüllung gegangen.

Wohl hat Nietzsche vieles vernichtet, soziales Unkraut ausgejätet, spinnewebene Gedanken zerstört, eingerostete Vorurteile endgültig zum alten Eisen geworfen; aber sterbend gesiegt, wie es sein Wille war — nein, das hat er nicht! Nicht als Sieger, sondern als Besiegter ist er gestorben. Sieger ist der Normalmensch geblieben, der „Heillos-Mittelmäßige", die „Fabriksware der Natur", während der letzte Erdenrest des Phantoms Uebermensch in die Gruft versunken ist.

Nur noch mit seinem Physikum, einem Häufchen Elend, ragte Nietzsche in das zwanzigste Jahrhundert hinein. Seinem Geiste und seiner Wirkung nach gehört dieser Philosoph der Dekadenz dem neunzehnten Jahrhundert als dessen Totengräber an. Das letzte Jahrzehnt des verlöschenden Jahrhunderts stand unter seinem Banne. Der Bann ist heute gelöst, der Zauber gebrochen. Das philosophische Märchen vom Uebermenschen, die wundersame Zarathustra-Figur, haben sich als „Träume eines Geisterſehers" erwiesen; sie gehören heute nur noch einer überwundenen Phase der neueren Mythologie an. Das Nachtwandlerische, Hellseherische seiner Schriften, das uns einst mit magischer Gewalt anzog, so daß wir wie hypnotisiert auf seine

mit begnadeter Künstlerhand gestalteten Ideengänge hinstarrten, das alles hat seine suggestive Gewalt fast ebenso schnell wieder eingebüßt, wie sie zu Stande kam. Das mit dem neuen Jahrhundert einsetzende Geschlecht ist ernüchtert, entzaubert. Die neue Generation lechzt nach wirklichem Leben, nach bewußter, planmäßiger Ausgestaltung unserer gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen in Recht und Sitte. Um diese soziale Reformarbeit herzhaft in Angriff zu nehmen, muß sich dieses neue Geschlecht stämmig einwurzeln in den festen Boden der sozialen Wirklichkeit. Und da heißt es arbeiten, nicht träumen! Soziologische Spukgestalten, irrlichterierende Schattenbilder, wie sie das dekadente Geschlecht Fin de siècle philosophisch genasführt haben, beginnen im Morgengrauen des zwanzigsten Jahrhunderts zu verblassen, zu leeren Schemen zu erstarren. Wie die heutige Physik von der Atomistik zur Energetik (Ostwald) übergeht, so die Soziologie, als soziale Physik, von der sozialen Atomistik, dem anarchischen Individualismus Nietzsches, zur Energetik. Tun, Kraft, Entfaltung von Energie — so lautet das Losungswort des jugendkräftig aufstrebenden neuen Geschlechtes!

Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß jene Gefahren, welche ich einst in meinem gegen Friedrich Nietzsche gerichteten Buche als brennend empfunden und geschildert habe, im wesentlichen gebannt sind. Die Nietzscheesche Hochflut ist heute im Verebben, wenn nicht ganz im Versanden begriffen. Durch eine Art von seelischem Naturheilverfahren hat unsere Jugend allem Anscheine nach die von Nietzsche heraufbeschworene gedankliche Krise glücklich überstanden. Und wie es Rekonvaleszenten zu ergehen pflegt — sie schauen blühender, markiger, unternehmender drein denn je zuvor. Angesichts dieses offenkundigen philosophischen Stimmungswechsels darf ich, als erklärter Gegner der Nietzscheeschen Philosophie, es wohl wagen, heute auf jene Seite dieser Lehre zu verweisen, die aller Voraussicht nach von Dauer sein wird, und das ist ihr Aristokratismus.

Nietzsche ist im eminenten Sinne der Philosoph der Aristokratie. In seinen gesunden Tagen war die intellektuelle Aristokratie sein Lebenstraum, in den kranken die physiologische. Anfänglich war der Gehirnmensch seine Schwärmerei, später der Muskelmensch. Vom Kultus des Genies, den ihm Schopenhauer eingeflößt hatte, sank er allmählich zum Kultus der physischen Kraft, der „blonden Bestie" herab.

In seinen gesündesten Tagen (Frühjahr 1873) hatte sein Aristokratismus eine recht milde Fassung (Schriften und Entwürfe aus den Jahren 1872 bis 1876, Werke Band X, Seite 250). Da fließt sein Gedanke noch in majestätischer Ruhe dahin, und auch sein Styl hat hier noch nichts von jenem fiebernden Galoppmarsch, von jenem unsteten Flirren und Flimmern, das seine letzten Werke kennzeichnet. Hier ist er noch wirklicher Aristokrat, und nicht wie später Demagoge.

Man höre: „Das Glück des einzelnen im Staate wird untergeordnet dem Gesamtwohle, was heißt das? Nicht daß die Minoritäten benützt werden zum Wohle der Majoritäten, sondern daß die einzelnen dem Wohle der höchsten einzelnen untergeordnet werden. Die höchsten einzelnen sind die schöpferischen Menschen, seien es die besten moralischen oder sonst im großen Sinne nützlichen, also die reinsten Typen und Verbesserer der Menschheit. Nicht die Existenz eines Staates um jeden Preis, sondern daß die höchsten Exemplare in ihm leben und schaffen können, ist das Ziel des Gemeinwesens. Das liegt auch der Entstehung der Staaten zugrunde, nur daß man oft eine falsche Meinung hatte, was die höchsten Exemplare seien: oft die Eroberer, Dynastien u. s. w. Ist die Existenz eines Staates nicht mehr zu erhalten, so daß die großen Individuen in ihm nicht mehr leben können, so entsteht der schreckliche Not- und Raubstaat, wo die stärksten Individuen sich an Stelle der besten setzen. Aufgabe des Staates ist es nicht, daß möglichst viele darin gut und sittlich leben; auf die Zahl kommt es nicht an, sondern daß überhaupt in ihm gut und schön gelebt werden könne, daß er die Basis einer Kultur abgebe. Kurz, die edlere Menschlichkeit ist das Ziel des Staates, sein Zweck liegt außer ihm, er ist Mittel."

Sein Widerwille gegen die Demokratie steigert sich von Jahr zu Jahr und nimmt immer rücksichtslosere, vehementere Formen an. So geißelt er schon in „Menschliches, Allzumenschliches" (I, 318) die „moderne Demokratie mit allen ihren Halbheiten" als politisches Niedergangssymptom und das „deutsche Reich" als Verfallsform des Staates. Bald schlägt das Piano in ein Fortissimo um. Die illiberalen Instinkte nehmen überhand, und bald sieht er im Liberalismus nur noch „Herden-Vertierung". Es beginnen die Keulenschläge gegen unsere gesamte Kultur, die er für dekadent, für ein Verfallsgebilde ausgibt.

Man vergegenwärtige sich dabei, daß Nietzsche in Basel, also einer schweizerischen Hochschule, wirkte und die vorgeschrittenste Demokratie der Welt vor Augen hatte, als er seine giftigen Pfeile gegen sie abschoß. Es liegt ein bitterer Humor darin, daß dieser Erzaristokrat bis an sein Lebensende — er bezog eine Pension — das Brot der Erzdemokratie gegessen hat. Zwar vermeidet es Nietzsche sorglich, an schweizerischen Verhältnissen zu exemplifizieren: sein horrendum pudendum ist vielmehr immer nur das „demokratische" deutsche Reich, dem er ständig staatliche Doppelideale entgegenstellt: rückwärts gesehen das Imperium Romanum, vorwärts betrachtet . . . Rußland, „die einzige Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann, Rußland der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reiches in einen kritischen Zustand eingetreten ist." Aber in der Schweiz leben und wirken, in Rußland hingegen das Modell eines Staatswesens erblicken, das heißt allerdings die Demokratie in ihren tiefsten Wurzelfasern ausroden, um an deren Stelle die Samenkeime einer „Philosophie der Aristokratie" in den Boden zu senken.

Gewiß haben Schopenhauers Geniekultus, Carlyles und Emersons Heroenkultus nicht wenig dazu beigetragen, die aristokratischen Neigungen Nietzsches zu nähren und zu stärken; aber den entscheidenden Anstoß hat Nietzsche sicherlich erst von Jakob Burkhardt empfangen. Die „Kultur der Renaissance" dieses erlesenen Geschichtsschreibers der Kultur hat es ihm vollends angetan. Denn jetzt fand er, was er bis dahin nur gesucht hatte: den Edelmenschen, die Idealfigur, den Typus kraftstrotzender Vitalität — er entdeckte den ihn fascinierenden Gewaltmenschen Cesare Borgia.

Das Studium der Renaissance revolutioniert sein bis dahin wesentlich von der Antike beherrschtes Denken. Statt wie früher in seinem beliebten Gegensatzbild apollinisch-dionysisch zu schwelgen, schiebt sich ihm jetzt durchwegs die geschichtliche Antithese: Renaissance-Gegenwart unter. Dort Herren-, hier Sklaventum; dort Instinkte, hier klügelnde Reflexion; dort Wille zur Macht, hier Winseln nach Friedfertigkeit; dort herrisch-stolzes Befehlen, hier täppisch-demütiges Gehorchen; dort Imperativ, hier Optativ; dort aufsteigendes, hier absteigendes Leben; dort rücksichtsloses Auslassen des Kraftüberschusses,

hier dick wattierte Humanität mit einer rührseligen Altweiber-Moral.

Der Herrschaftstrieb, der Wille zur Macht, die Entthronung der Göttin Vernunft durch den Götzen Instinkt, das ist die nunmehrige Formel seines Aristokratismus. Nicht mehr geistige Mächte, sondern physische Kräfte zeichnen den Uebermenschen aus. Nicht Sokrates, sondern Herkules heißt das neue aristokratische Sinnbild. Wieder einmal stehen die Erzfeinde Intellekt und Wille, Rationalismus und Mystizismus, Nervenaristokratie und Muskelaristokratie, klares Denken und wilde Leidenschaft einander gegenüber. Das Mitleid schwächt den Willen, verwässert die Instinkte, also ist es auszumerzen, während die Grausamkeit den Willen stählt, die Muskeln anspannt, die Macht erweitert. Folglich kehren wir die Werte um: Hieß bisher Mitleid Tugend und Grausamkeit Sünde, so brechen wir jetzt mit dieser sittlichen Falschmünzerei. Der Uebermensch prägt die Münze um; der Prägstock wird einfach umgekehrt; Mitleid wird Sünde, Grausamkeit Tugend, und das soziologische Ei des Columbus ist gefunden!

Doch ich sehe, daß ich bitter werde. Obgleich niemand das de mortuis nil nisi bene verwerflicher gefunden hätte als Nietzsche selbst, so widersteht es mir doch, mein Immortellenkränzchen aus den Blumenbeeten seines moralischen Irrgartens zusammenzustellen. Die von ihm gepredigte Moral der Rücksichtslosigkeit hat mich noch nicht so gefangen genommen, daß ich mich auf seinem frischen Grabe „jenseits von Gut und Böse" des Geschmacks begeben möchte. Und so sei denn, heute wenigstens, die Streitaxt begraben.

Seiner „Philosophie der Aristokratie" liegt nämlich trotz der stacheligen Schale ein gesunder Kern zugrunde. Nietzsche hat einen Begriff geprägt, der nach meinem Empfinden allein schon hinreicht, ihm bei den Künstlern unter den Zuschauern unseres Weltgetriebes die Unsterblichkeit zu sichern; ich meine seinen völlig neuen Begriff des „Pathos der Distanz".

Der Aristokratismus hat nie eine so sinnige und feinfühlige Formel gefunden, wie sie Nietzsche in seiner mannigfach variierten Lehre vom „Pathos der Distanz" gegeben hat. Der höchste Typus seines freien Menschen ist ihm „fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft". Aristokratische Gemeinwesen wie Rom und Venedig, wo man die Freiheit nicht hatte, sondern eroberte, erfüllen seine politische Phantasie mit Wonneschauern.

Denn diese Aristokratien waren „Treibhäuser für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat". Autorität und Zucht gehören zu den vornehmsten Requisiten jeder wahren und wertvollen Aristokratie. Schwache Naturen haben „kein Gefühl für Größe, Eigenart, Sonderstellung; aber dann sollen sie wenigstens fühlen, daß zwischen ihnen und den Starken, Großen sich eine Distanz auftut, das Pathos der Distanz".

„Die „Gleichheit", eine gewisse tatsächliche Anähnlichung, die sich in der Theorie von „gleichen Rechten" nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang: die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein; sich abzuheben, das, was ich Pathos der Distanz nenne, ist jeder starken Zeit zu eigen."

Hier ist der Punkt, wo uns der „Philosoph der Aristokratie" Wertvolles, Bleibendes zu sagen hat. Gerade weil wir uns von seinen Phantomen freigemacht haben und vom philosophischen Alpdruck der Uebermenschen-Legende erlöst sind, dürfen wir Nietzsche um so williger unser Ohr leihen, wo er im Rechte ist. Einem Philosophen abweisend gegenüberstehen, heißt eben nicht, in Bausch und Bogen alles verwerfen, bloß weil er es gesagt hat. Ein so gearteter negativer Dogmatismus wäre vielmehr ebenso schädlich wie blindgläubiges Anbeten.

An dieser „Philosophie der Aristokratie" ist die Lehre vom Pathos der Distanz das wertvollste Bestandstück. Und deshalb möchte ich gerade als Gegner der Nietzscheschen Lehre unsere Jugend ermutigen, aus der vielen Spreu dieses Goldkörnchen herauszupicken.

Was unserem aufstrebenden Geschlecht dringend nottut, ist eben dieses von Nietzsche geforderte Pathos der Distanz. Jene Energie, welche ich als das erfreuliche Merkzeichen dieses neuen Geschlechtes hingestellt habe, ist nicht bloß furchtlos, sondern leider auch — ehrfurchtlos. So wenig sich Energie mit Furcht verträgt, so dringend bedarf sie zu ihrer Adelung der Ehrfurcht. Respekt vor Leistungen; Distanzgefühl dort, wo Distanz wirklich vorhanden ist! Entfaltung von Energie heißt eben nicht wildes Drauflosstürmen, blindes Vergeuden des augenblicklichen Kraftüberschusses und hochmütiges Herabsehen auf die Kraftleistung anderer. Richtiges Schätzen und weises Wägen der in unserer so erregten Uebergangszeit wirksamen Kräfte

gehören eben zu den unerläßlichen Requisiten einer ausgeglichenen, gehaltenen Persönlichkeit.

Stürmer und Dränger, wie man sie früher nannte, oder Uebermenschen, wie man sie heute bezeichnet, wollen wir nicht sein. Aber Energie entfalten und dabei das Pathos der Distanz aufrechthalten; furchtlos den brutalen Kräften gegenübertreten, aber ehrfurchtsvoll den führenden geistigen Mächten sich anschmiegen — das ist eine Lehre, die man getrost der „Philosophie der Aristokratie" entnehmen kann, auch wenn man sich sonst nicht zu ihr bekennt.

Und so empfinde ich denn am Grabe Nietzsches das ganze Pathos der Distanz zwischen Werkeltagsmensch und geistigem Hochadel, und ich beuge mich in Ehrfurcht vor diesem auf philosophische Abwege geratenen Genius des Menschengeschlechtes.

XVII.

Der soziale Optimismus und die Politik.

Die uralte Streitfrage, ob Politik eine Kunst oder eine Wissenschaft sei, wollen wir von dem hier durchweg vertretenen Standpunkt des sozialen Optimismus aus dahin entscheiden, daß die praktische Politik Kunst, die theoretische Wissenschaft ist. Jeder von großen Gesichtspunkten beherrschten Staatskunst — und die praktische Politik ist Staatskunst — muß heute eine Summe von positiven staatswissenschaftlichen, philosophischen und historischen Kenntnissen zu Grunde liegen, wenn sie von dauerndem Erfolge begleitet sein soll. Gewiß gibt es heute noch Staatsmänner von Intuition und Instinkt, wie den Präsidenten Krüger, den selbst ein Bismarck recht hoch stellte. Aber diese Abart von politischem self-made man, ohne Schulung und Bildung, ohne wissenschaftliche Vorbereitung und theoretische Kenntnisse, ist im günstigsten Fall an der Peripherie der Kultur und auch da nur als Ausnahme möglich, nicht in deren Zentrum und nicht als Regel. Solche Instinktpolitiker, denen die Kenntnis der theoretischen Politik abgeht, mögen ja als geborene Genies der Politik ihren Beruf erfüllen; aber sie gleichen im besten Fall jenen Wunderkindern der Tonkunst, Malerei oder Plastik, die als Naturburschen der Kunst Verblüffendes leisten, aber unter Umständen vollständig versagen, sobald sie auf die Akademie kommen. Und wie es heute keinen Künstler großen Stiles mehr gibt, der, aller Begabung uneingedenk, den regulären Lehrplan der Akademie grundsätzlich verschmähte, so ist jetzt in Kulturstaaten kein Staatsmann vornehmen Gepräges mehr denkbar, der die theoretische Politik geflissentlich mißachtete und ihre Lehren abschätzig in den Wind schlüge.

Schließlich verhält sich die theoretische Politik zur praktischen

nicht anders als die Kriegswissenschaft zur Kriegskunst. Geniale Haudegen, und wären sie geborene Strategen, würde man heute nicht mehr an die Spitze der Armee stellen, es sei denn, sie hätten sich mit den Grundzügen der Kriegswissenschaft, wie sie Kriegsakademie und Generalstab ausbauen, vertraut gemacht. Gewiß macht die Kriegsakademie noch nicht den geborenen Feldherrn, so wenig die Kunstakademie gottbegnadete Künstler schafft; aber wo Talente wirklich stecken, treiben die Akademien sie heraus und bringen sie zur höchsten Entfaltung. Ebensowenig wird die theoretische Politik einen von Hause aus intellektuell wie charakterlich stiefmütterlich Bedachten jemals zum praktischen Politiker umstempeln. Denn die praktische Politik ist eine Naturbegabung, so gut wie das Kompositions- oder Feldherrntalent. Was dem Künstler die Phantasie, das bedeutet dem heutigen Staatsmann rasche Fassungskraft, Umsicht, Scharfblick, Entschlossenheit und kühner Wagemut. Wem Mutter Natur nur eine dieser Gaben versagt hat, dem müßte man ein „hands off“ von der Politik, der heutigen zumal, zurufen. Ich betone das Wort: heutige Politik. Denn seit Bismarck hat eine Umwertung der politischen Werte stattgefunden. Waren früher Schlauheit und Verschlagenheit, Fuchs-Verschmitztheit und Schlangenlist die vielbewunderten Kennzeichen eines Staatsmannes alten Schlages (Metternich, Talleyrand, Beust e tutti quanti), so sind heute diese Diplomatenkünste durch Bismarck in Verruf erklärt und zum alten Eisen geworfen worden. An deren Stelle sind männliche Gradheit und gesinnungadelige Offenheit getreten, zumal die moderne Politik sich viel mehr zwischen den Nationen als zwischen den Kabinetten abspielt. Wo aber Parlamente mitzusprechen haben, da hilft kein noch so fein ersonnenes Ränkespiel, sondern nur der Mut der Ueberzeugung und das offene Wort unbeirrbarer, sittlich gefestigter Tatkraft. Um aber diese Ueberzeugung der eigenen, wie allen übrigen gesitteten Nationen beibringen zu können, muß sie nicht bloß aus einer geschlossenen Weltanschauung hervorfließen, sondern im ständigen Einklang mit dem augenblicklichen Stand der in Betracht kommenden Wissenschaften stehen. Denn ein Staatsmann bedarf unabweislich einer gebieterischen, ja zwingenden Autorität, das heißt des unbedingten Glaubens der Nation an sein großes Können und edles Wollen. Dieser Glaube würde aber untergraben, wenn die von ihm verfochtene Ueberzeugung den feststehenden

Ergebnissen der Wissenschaft widerspräche. Und so muß denn der heutige Staatsmann über die wichtigsten Ergebnisse der in seinen Interessenbereich fallenden Wissenschaften in großen Zügen unterrichtet sein, will er anders die Geschicke seiner Nation mit sicherer Hand ihrer höchsten Bestimmung entgegenführen.

Zusammenfassend können wir das Wesen der modernen Politik, im Unterschied von der Instinkt- oder Naturburschenpolitik krügerischer Prägung und der findigen, intriganten Diplomaten-Politik der alten Schule, so kennzeichnen: die heutige Politik ist eine auf wissenschaftlichen Erfahrungen und Erkenntnissen ruhende Regierungskunst. Ist somit der geborene Politiker im wesentlichen Künstler, und zwar mit der Einschränkung: ein auf den Hochschulen herangebildeter Künstler, so erwächst ihm auch dieselbe Aufgabe wie dem Künstler: die Herstellung des Ebenmaßes, des Rhythmus, der festgegliederten Ordnung. Symmetrie ist das Lebenselement aller Kunst. Wie nun die Künstler in Ton, Farbe und Marmor Harmonien hineinzulegen die Bestimmung haben, so schwebt dem Staatskünstler als Ideal vor: die Harmonie der Interessen aller Staatsbürger. Um diese Harmonie herzustellen, muß er das ihm zu Gebote stehende Instrument, die Volksseele, meisterlich handhaben können. Das Volk muß nach der Melodie tanzen können, die ihm die gottbegnadeten Staatenlenker und geborenen Staatskünstler vorspielen. Es soll aber auch tanzen und nicht schläfrig dahintrotten oder gar mürrisch abseits stehen. Die Staatskunst muß nach alledem die Staatswissenschaften, daneben Philosophie und Geschichte, zu Rate ziehen, deren Repertoire gleichsam durchspielen, um aus ihnen die Elemente zur Herstellung eines Interessen-Gleichgewichts unter allen Ständen und Klassen zu entnehmen. Staatskunst ist eben die Fähigkeit, Kompromisse schließen zu können; sie besteht im gerechten Abwägen aller in Betracht kommenden vitalen Interessen zunächst der ganzen Nation, ferner in der Herstellung einer richtig balanzierenden Mitte zwischen den einzelnen Berufen und Klassen.

Der Kampf zwischen der Gesamtheit und der Einzelpersönlichkeit ist nämlich das Thema der Weltgeschichte. Die Gesamtheit, in der vorgeschrittenen Form des menschlichen Zusammenlebens zum Staat verdichtet, vertritt die Interessen der Gemeinschaft, des Volkes, der Nation, weiterhin des Menschengeschlechtes. Dieses Kollektivum be-

darf zu seiner Erhaltung der Autorität, der Organisation, der hierarchischen Gliederung, der Unterordnung der einzelnen unter das Allgemeine. Dieser Unterordnung widerstrebt aber das Individuum je länger, desto ausgesprochener. Und gerade unter den Germanen, denen der Freiheitdrang ebenso im Blut steckt wie den Slaven das Autoritätsbedürfnis und den Romanen die Suggestibilität, das jeweilige Beherrschtsein von einem hypnotisierenden Schlagwort (gloire, grande nation, drapeau), bleibt es das höchste Geheimnis der Staatskunst, die Staatsautorität so zu befestigen, daß sie den zentrifugalen Bestrebungen der Einzelindividuen die Wage hält. Das Geheimnis moderner Staatskunst ruht in der Herstellung eines Gleichgewichts zwischen dem berechtigten Freiheitstreben der Persönlichkeit und dem eben so berechtigten, weil für den Bestand der Gesellschaft unerläßlichen Machtzentrum des Staates. Früher tastete man im Dunkeln, während man heute wissenschaftliche Fachgutachten zu Rate zieht.

Die lebendigen und wirksamen Kräfte in der Gesellschaft werden heute arithmetisch gegeneinander abgeschätzt. Das Mythologische weicht auf der ganzen Linie dem Logischen, der mystische Gefühlsüberschwang macht der klaren Einsicht Platz. Zieht man diese wissenschaftliche Einsicht zu Rate, so erscheinen die uns umdräuenden politischen und sozialen Probleme nicht mehr unlösbar, wenn auch immer noch kompliziert genug. Der alte Urgegensatz zwischen Individuum und Gattung nimmt nämlich heute folgende Formen an: Kampf zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Klassen und Ständen, zwischen staatlicher Autorität und gesellschaftlicher Anarchie. Um diesen Kampf zu beschwichtigen, zu sittigen, ja, zu adeln, bedarf es der Einsetzung unserer besten Kraft.

Mitbestimmend für Gang und Richtung der großen Politik sind die Fortschritte der Technik, in der seit dem Ausgang des Mittelalters die Deutschen die Führung übernommen haben. Der thorner Köppernigk (Copernikus) revolutioniert die Astronomie, Kepler lehrt uns die ersten wirklichen Naturgesetze, Gutenberg und Fürst geben uns die Buchdruckerkunst, Berthold Schwarz bereitet das Schießpulver und der magdeburger Bürgermeister Otto von Guericke erfindet 1650 die Luftpumpe. Mir scheint nur nichts gewisser, als daß die Fortschritte in der Technik, wie sie durch diese deutschen Bahnbrecher erst möglich geworden sind, den Verkehr unter den Nationen von Grund

aus umgewandelt haben und daß diesen Verkehrswandlungen politische Umwälzungen auf dem Fuße gefolgt sind. Und daß heute den Deutschen vielfach die Führung innerhalb des westeuropäischen Kulturkreises zugefallen ist, verdanken sie neben ihrem tapferen Schwert besonders dem Umstand, daß sie eine mehrhundertjährige Tradition im Erfinden und Entdecken besitzen. Die Deutschen haben im sechzehnten Jahrhundert die Religion reformiert, im siebenzehnten Technik und Wissenschaft in neue Wege geleitet, im achtzehnten der Literatur (Lessing, Schiller, Herder, Goethe) und Philosophie (Leibniz, Kant) neue Bahnen eröffnet, im neunzehnten die Naturforschung zur höchsten Blüte gebracht (Humboldt, Wöhlert, Liebig, Helmholtz, von Baer, Virchow, Hertz); in der Sprachwissenschaft (Wilhem Humboldt, Bopp, Diez) und Geschichtforschung (Niebuhr, Curtius, Ranke, Zeller, Mommsen) sind sie an die Spitze der gesamten Weltliteratur getreten. Was Wunder also, wenn jener Nation, die den Begriff „Weltliteratur" geprägt hat (Goethe), jetzt der Parallelbegriff „Weltpolitik" erwachsen ist? Denn um kein Geringeres handelt es sich heute. Wie seit dem Ausgang des Mittelalters den Deutschen in jedem Jahrhundert eine besondere reformatorische Kulturaufgabe größten Stiles von der geschichtlichen Vorsehung zuerteilt worden ist, so scheinen mir jetzt alle Anzeichen dafür zu sprechen, daß die Deutschen im zwanzigsten Jahrhundert die größte aller Aufgaben zu lösen berufen sind. Das Ziel sehe ich in der Hegemonie des germanischen, besonders des deutschen Elementes innerhalb des westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises und in dem allmählichen Uebergang der Weltherrschaft auf die christlichen Kulturvölker. Die persischen, mohammedanischen und chinesischen Kultursysteme sind unrettbar verloren und der Oberherrschaft der weißen Rasse anheimgefallen. Der Sinn einer Weltpolitik kann nun kein anderer sein, als auf vertraglichem Wege und, wenn es sein muß, durch das Schwert einen proportional den geschichtlichen Leistungen der Deutschen auf allen Gebieten der Technik, seiner Kunst und Wissenschaft, seiner Industrie und seinem Handel entsprechenden Anteil bei der Aufteilung der östlichen Kulturen zu gewinnen.

Wenn so das Ziel einer deutschen Weltpolitik nur in der progressiven Erweiterung des nationalen Machtzweckes liegen kann, so scheint mir, daß man das zu diesem Ziel führende Mittel im gesellschaftlichen und sittlichen Kulturzweck nach innen zu suchen habe. Um

nach außen mit Glück und Geschick Weltpolitik treiben zu können, die das deutsche Volk in jedem Augenblick in die Lage bringen kann, das Schwert ziehen zu müssen, sollte eine innerdeutsche Reformpolitik parallel laufen, die zu verhüten hat, daß man eben dieses Schwert, dessen man nach außen gebieterisch bedarf, auch noch gegen die eigenen Bürger zu richten hätte. Das Korrelat einer Machtpolitik nach außen bildet eine Friedenspolitik nach innen. „Viribus unitis" ist stets der tiefste soziale Wahrspruch gewesen und wird es immer bleiben. Denn nach außen lauter Feinde, mindestens Neider haben, im Innern aber von Millionen stiller Reichsverdrossenen und sonstiger staatsfeindlichen Elementen umgeben zu sein: das wäre fürwahr eine schlechte Gewähr für den Bestand der Nation und der Dynastie. Eine soziale Pazifizierung, besonders der produzierenden Stände, halte ich eben so sehr für ein Gebot des nationalen und dynastischen Selbsterhaltungtriebes wie für die Vorbedingung einer fruchtbaren nationalen Weltpolitik.

Denn zwischen dem romanischen, slavischen und germanischen Element innerhalb unseres, des westeuropäisch-amerikanischen, des ganzen christlichen Kultursystems muß noch um die Vorherrschaft gekämpft werden. Je mächtiger sich die Deutschen militärisch, wirtschaftlich und kulturell emporrecken, desto mehr wächst naturgemäß die Zahl ihrer Neider. An Neid erweckenden Erfolgen fehlt es eben nicht. Die erste Landarmee der Welt mit einem Offizierkorps, das geradezu vorbildlich geworden ist. Eine aufstrebende Marine, die vielleicht durch die Qualität ihrer Mannschaft ersetzt, was ihr augenblicklich noch an Quantität abgeht. Ferner eine Finanzverwaltung, deren Ordnung eine mustergültige und deren Prosperität von keiner anderen erreicht, sicherlich nicht übertroffen wird. Dazu eine Beamtenschaft, wie sie geschulter, im Beruf tüchtiger und zuverlässiger kein Volk der Erde aufzuweisen hat. Least not last: die Schulen, die elementaren so gut wie die Hochschulen, die Universitäten, die Akademien, Polytechniken, Techniken, Handels-, Gewerbe-, Landwirtschaft- und Fortbildungsschulen. An der fable convenue, daß der deutsche Schulmeister an Königgrätz und Sedan seinen Anteil habe, ist die Beobachtung richtig, daß die allseitig anerkannte Ueberlegenheit der Deutschen in Handel und Wandel, in Zucht und Sitte, in Ordnung und Disziplin einer Schulorganisation zu danken ist, die der militärischen Organisation parallel läuft und von dieser die straffe

Disziplin und des Ziels bewußte Haltung übernommen hat. Die deutsche Schule ist das Korrelat zum deutschen Heere. In Heer und Schule hat der zäheste politische Gedanke der Deutschen seine festesten Stützen. Tritt nun endlich hinzu, daß die deutsche Industrie und ihr Zwillingsbruder, der deutsche Handel, seit 1870 welterobernd vorgerückt sind und die Handelsweltmacht England in ihrer kommerziellen Hegemonie aufs ernstlichste gefährdet, so ergibt die Häufung aller dieser Erfolge einen solchen Zündstoff von Mißgunst, daß sich das Deutsche Reich in jedem Moment darauf gefaßt machen muß, einer Explosion gegenüberzustehen. Je größer eben die Erfolge sind, desto gebieterischer macht sich auf der einen Seite die hypnotisierende Zaubergewalt des „Prestige" in der Form eines allgemach alle Völker ergreifenden Weltrespektes geltend, aber auf der anderen Seite wird dieser erzwungene Weltrespekt nur unter knirschendem Grimm gezollt.

Die verhältnismäßige Jugend der wieder geeinten deutschen Nation ist — besonders für gealterte Dynastien — doppelter Grund zur Mißgunst. Das Deutsche Reich kann sich nur auf seinen eigenen starken Arm verlassen. Die Tüchtigkeit seiner Bevölkerung und die Geschicklichkeit seiner Lenkung sind die einzig sichere Gewähr seines Bestandes. Es mag ja sein, daß kommende Geschlechter, die eine höhere Kulturform erzeugt haben werden, ohne diese stramme militärische Organisation ihr Auslangen finden können. Wenn sich nämlich dermaleinst die gesitteten Nationen der Welt durch einen Areopag ihrer Vertreter endgültig dahin geeinigt haben werden, ihre kollidierenden Interessen nicht mehr mit dem Schwert, sondern mit der Feder in der Hand zum Austrag zu bringen, also ihre Fehden nicht mehr durch Kriege, sondern durch Verträge zu schlichten, dann wird sicherlich auch das deutsche Volk, dessen größter Denker, Kant, diesen Zustand prophezeite, mit dabei sein. Aber bei der augenblicklichen Konstellation der Weltpolitik darf sich das deutsche Volk zu allerletzt diesen Luxus der Sentimentalität gestatten. Das sehnsüchtige Träumen von einer schöneren chiliastisch-messianischen Zukunft darf den Arm für die Aufgaben der Gegenwart nicht lähmen, sonst wären die Deutschen wirklich jene unverbesserlichen Träumer, wofür die anderen Nationen sie bis zum glorreichen Kriege gehalten haben. Bismarck hat die deutsche Nation aus ihrem tausendjährigen Schlaf nur geweckt, damit sie wach bleibe, nicht aber, damit sie, in der Hoffnung

auf ein tausendjähriges Reich, wieder einschlafe.

Die politischen Sterndeuter der Gegenwart stellen nun unserem Kultursystem das Horoskop, aber sie verzichten auf den siderischen Hokuspokus und beschränken sich auf eine unvorgreifliche Schätzung der in der Gesellschaft wirksam lebendigen Kräfte. Eine solche umschlägliche Schätzung liest aus der politischen Konstellation unserer Zeit etwa folgendes heraus.

Die führenden germanischen Völker — Deutschland, England, Nordamerika — werden durch das Doppelband von Interessengemeinschaft und Blutsverwandtschaft im zwanzigsten Jahrhundert immer enger vereint werden. Die anderen germanischen Stämme, Skandinavien, Niederlande und der flämische Teil Belgiens, Deutschösterreich mit seinen Annexen und die deutsche Schweiz, werden sich diesem Zuge anschließen. Dieser kompakten germanischen Masse gegenüber, die die ganze Blüte der westlichen Kultur in sich faßt, stellen die romanischen Völker die Vergangenheit, die slavischen — vielleicht? — die Zukunft dar. Wie das neunzehnte Jahrhundert in Deutschland und Italien das Problem der Nationalisierung stammverwandter, aber durch Jahrhunderte alter Stammfehden verfeindeter Elemente bewirkt hat, so wird das zwanzigste voraussichtlich die Einigung der gesamten germanischen Rasse herbeiführen. Und wie der deutsche Nationalgedanke zuerst in den Köpfen von Denkern und Dichtern und in den Herzen jugendlicher Schwarmgeister ein kümmerliches Dasein fristete, bis die deutschen Fürsten und Staatsmänner diesen mehrhundertjährigen Traum verwirklichten, so wird es vermutlich im zwanzigsten Jahrhundert der Idee der germanischen Rasseneinigung ergehen. Stille Denker stellen die Forderung auf und wiederholen sie so lange, bis sich die große Persönlichkeit einstellt, die den blutleeren Postulaten der Denker den belebenden Odem geschichtlicher Wirklichkeit einzuhauchen vermag. Die Gemeinschaft des Blutes reicht eben viel weiter, als der vielleicht halbmythologische Rassenbegriff zu verraten scheint: es tritt nämlich zur Gemeinschaft des Blutes die des Habitus, des Charakters, der Sitten, des moralischen Zuschnittes, der Weltanschauung, — kurz, die des Kulturtypus hinzu. Die germanischen Völker haben eben ihren gemeinsamen Kulturtypus, wie die Romanen und Slaven den ihren. Bis zu einem gewissen Grade ist dieser Typus in klimatischen und terrestrischen Verhältnissen begründet. Das Klima

des Nordens baut auch charakterlich einen anderen Menschenschlag auf als das des Südens und des Ostens. Der Himmelsstrich prägt eben, wie schon Plato und Aristoteles beobachtet haben, seinen Bewohnern den ihm eigenen Stempel auf. Es ist daher kein bloßer Zufall, daß die germanischen Stämme in ihrem überwiegenden Teil die kirchliche Reformation durchgekämpft haben, während die romanischen beim römischen, die slavischen beim griechisch-byzantinischen Katholizismus stehen geblieben sind. Selbst die religiösen Wandlungen stellen vielfach eine Widerspiegelung des durch Klima und Bodenbeschaffenheit bedingten Stammescharakters dar. Tatsächlich zeigen die drei herrschenden europäischen Rassen — Germanen, Romanen, Slaven — ebensoviele Kulturtypen wie Religionstypen: Protestantismus, Katholizismus, griechisch-byzantinische Kirche. In der germanischen Gruppe sind Verstand und Wille die vorherrschenden Charaktereigenschaften, weil der nordische Himmel der Ausbildung gerade dieser seelischen Kräfte günstig ist. Bei den Romanen überwiegt die Phantasie, dieses üppige Schoßkind südlicher Himmelsstriche. Bei den Slaven endlich, wie bei allen östlichen Kulturen, ist das Gefühl der entscheidende Charakterzug. Diesem Zug schmiegen sich die drei Religionstypen auch geschmeidig an: der Protestantismus appelliert an den kühlen Verstand und an den stahlharten sittlichen Willen (den Pflichtbegriff), der Katholizismus an die Phantasie, die orthodoxe Kirche an das Gefühl. Und so stellt sich denn der Katholizismus als adäquate Religionsform für Völker dar, wie es die Romanen sind, die rauschendes Gepränge, glühende Farben und berückende Töne brauchen, um ihrer schwelgerischen Phantasie Genüge zu tun. Ebenso ist die griechisch-orthodoxe Nationalkirche die richtige Religion für Träumer. Trägheit des Denkens, erschlaffende Passivität, hypnotisierende Monotonie der Gebetformen und des Rituals, planmäßiges Einschläfern aller Regungen der Persönlichkeit und gewaltsames Niederhalten aller Energie und Unternehmungslust sind ihre Kennzeichen. Von „toten Seelen" spricht Gogol. Im Protestantismus hingegen ist die Persönlichkeit das Lebenselement; er weckt, schärft und fördert die Individualität. Wo die anderen beiden Kirchen Weihrauch streuen oder einlullende Psalter vorschreiben, da verwendet der Protestantismus Gründe; er will weder die Phantasie überrumpeln noch das Gefühl überreden, sondern nur den Verstand überzeugen. Die Logik

ist sein Arsenal, Verstand und Wille sind seine Waffenträger. Es ist nach alledem geschichtphilosophisch durchaus begründet, daß das Germanentum zu seinem verkürzten Ausdruck im Protestantismus gelangt.

Wenn, wie wir anderwärts ausführen, die Verkehrsumwälzungen der letzten hundert Jahre es waren, die unserem Kulturtypus seine charakteristische Eigenart aufprägten, so übersehe man nicht, daß diese Verkehrsumwälzungen in Dampfschiffen und Eisenbahnen, in Telegraphen und Telephonen, die uns bevorstehenden in Luftschiffen und elektrischen Bahnen, wesentlich und vorzüglich der germanischen Intelligenz und Tatkraft, nur zu einem winzigen Bruchteil der romanischen Phantasie, ganz und gar nicht der slavischen Gefühlswelt zu danken sind. Unser Kulturtypus setzt sich eben aus Erfindungen und Entdeckungen zusammen. Diese bewirken wieder eine Beschleunigung, Erleichterung und Verannehmlichung des internationalen Verkehres. Dieser wieder arbeitet einem Abschleifen der nationalen Gegensätze, einem Ausgleich einander abstoßender Schroffheiten vor. Unserem Kulturtypus ist eben nicht mehr, wie den alten Kulturen und den zurückgebliebenen, eingerosteten heutigen Kultursystemen (den Mohammedanern, Persern oder Chinesen), jeder Stammesfremde gleichbedeutend mit „Feind". Durch die Umwälzung des Verkehres werden nicht nur Genußgüter ausgetauscht, sondern auch Gedanken, Sitten, Weltanschauungen. Aus dem gegenseitigen Verkehr erwächst ein wechselseitiges Verstehen und Dulden. Dabei nähert man sich nicht etwa einem kosmopolitischen Mischmasch; im Gegenteil. Die fremde Eigenart wird stets als fremd empfunden, aber nicht mehr, wie früher, unbesehen entweder verdammt oder verhimmelt, sondern sie wird mit kritischer Schätzung auf Wert und Berechtigung sorgfältig geprüft. Es bildet sich allmählich, wie ein internationales Recht, so eine internationale Sitte heraus. Dieser werdenden internationalen Sitte, welche die Interessengegensätze immer mehr auf vertraglichem als auf kriegerischem Wege auszugleichen bemüht ist, wird nun die Weltpolitik ihr Gepräge leihen. Da unser Kulturtypus, der einer Umwälzung des Weltverkehrs seine Entstehung verdankt, weder von der romanischen Phantasie, noch vom slavischen Gefühl, sondern von germanischer Intelligenz und Tatkraft seine bestimmenden Eigenschaften empfing, so ist die Berechtigung von selbst gegeben, daß die Weltpolitik ihre Direktive von der germanischen Rasse erhält. Diese Direktive wird und

kann keine andere sein als Vertragspolitik, und zwar zunächst in der Form einer Handelsvertragspolitik. Wenn wirklich der Verkehr das Grundwesen unseres Kulturtypus ausmacht, so muß notgedrungen die internationale, öffentlich-rechtliche Regelung dieses Güteraustausches die Hauptaufgabe der germanischen Rasse sein, die ja augenblicklich den Weltgüterverkehr überwiegend in ihren festen Fäusten hält. Diese Verkehrs-Hegemonie bildet die Grundlage der politischen Hegemonie. Soll nämlich die germanische Rasse an der Spitze der westlichen Kultur bleiben, so darf sie sich diese Handels-Hegemonie, die sie augenblicklich tatsächlich besitzt, niemals aus den Händen winden lassen. Denn man muß in Deutschland allein 60 Millionen Menschen mit relativ hohem und sich ständig steigernden standard of life ernähren. Und je besser wir sie ernähren, je gewissenhafter wir sie schulen und bilden, desto intelligenter und tatkräftiger werden diese von Jahr zu Jahr sich um etwa 800 000 mehrenden 59 Millionen Menschen. (Ende 1903 dürfte die Bevölkerung des Deutschen Reiches auf 60 Millionen angewachsen sein).

Intelligenz und Tatkraft bilden, wie wir erörtert haben, das Stammkapital der deutschen Nation, das sie trotz ihrem geringen numerischen Umfang befähigt, eine Elitetruppe des Menschengeschlechtes zu bilden. Diese Truppe will nun aber, um ihren hohen Aufgaben gewachsen zu sein, leiblich und geistig nicht nur auskömmlich, sondern reichlich versorgt sein. Nicht geringe, sondern möglichst hohe Löhne für die deutschen Arbeiter wird eine verständige Regierung anzustreben haben. Denn je besser der deutsche Arbeiter sich nährt, je mehr er hygienisch, technisch, religiös und moralisch gehoben wird, desto konkurrenzfähiger wird er auf dem Weltmarkt. Bei Hungerlöhnen erzieht man mürrische Sklaven, die revoltieren, bei relativ hohen Löhnen dagegen eine intelligente, tatkräftige Arbeiterschaft, die etwas zurücklegen, sparen kann; aber indem sie spart, hat sie auch etwas zu verlieren und zu verteidigen; sie hat also Interesse am Staatsbestand. Nur weiße Sklaven sind revolutionär, weil sie nichts zu verlieren haben. Ein Arbeiter aber in Krupps oder Stumms Fabriken, der jährlich ein Sümmchen beiseite legen kann, ist nicht mehr gefährlich, weil seine Privatinteressen mit den Staatsinteressen, mit der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung zusammenfallen. Schon J. G. Fichte bemerkt im „geschlossenen

Handelsstaat", man müsse jeden Bürger zum Besitzenden machen, damit er an der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung, deren Mitkonstituent er sei, auch mitinteressiert sei. Zwischen die herrschenden Klassen und das Lumpenproletariat (Vagabunden, Prostituierte, Krüppel, weiterhin Arbeitslose, ungelernte Arbeiter) muß eine, durch gelernte (qualifizierte) Arbeit aristokratisierte Mittelschicht, also eine Arbeiter-Aristokratie, eingeschoben werden. So verlangt es die geschichtliche Kontinuität. Wie sich früher der zweite Stand gegen den dritten und später der dritte Stand gegen den vierten gewehrt hat, so muß jetzt der vierte Stand gegen den fünften ausgespielt werden. Die gelernten Arbeiter müssen zu einer eigenen aristokratischen Oberschicht aufrücken, einen vierten Stand bilden, aus dem der fünfte, das Lumpenproletariat, ausgeschieden wird. Dann bildet dieser vierte Stand einen eben solchen Schutzwall gegen das Lumpenproletariat wie augenblicklich das Bürgertum gegen die ganze Sozialdemokratie. Diese Entwickelungslinie ist ein Imperativ der richtig verstandenen und gedeuteten Geschichte, wie sie der von mir vertretene soziale Optimismus begreift.

Um aber eine solche Arbeiter-Aristokratie züchten, schaffen und dauernd erhalten zu können, muß unsere hochentwickelte Industrie Sicherheit und Stetigkeit gewinnen. Denn eine plötzlich aufs Pflaster geworfene ehemalige Arbeiter-Aristokratie, die sich an eine höhere Lebenshaltung schon gewöhnt hat, ist ein ebenso naturgemäß revolutionäres Element wie ein plötzlich besitzlos gewordener Adel. Der depossedierte Grandseigneur wird Jakobiner, der arbeitslos gewordene Industriearbeiter Barrikadenkämpfer. Je mehr das Deutsche Reich neben seiner politischen und intellektuellen Vorherrschaft auch die industrielle zu erringen auf dem besten Wege ist, desto unabweislicher drängt sich der Regierung die Pflicht auf, Handels- und Industriekrisen vorzubeugen. Die entscheidende Vorbeugungsmaßregel ist und bleibt aber ein gesichertes, auf Jahre hinaus festgelegtes System von Handelsverträgen, die ja in Zukunft die Rolle zu spielen berufen sind, die in früheren Jahrhunderten politische Bündnisse ausgefüllt haben.

Konkurrenten auf dem Weltmarkt hält man sich am besten dadurch vom Leibe, daß man sich mit ihnen verbindet; man macht den Konkurrenten zum Alliierten und eben damit unschädlich. So haben

es Wilhelm der Erste und Bismarck mit Oesterreich gehalten. Um der weltgeschichtlichen Rivalität zwischen Habsburgern und Hohenzollern ein Ende zu bereiten, wurde der Hauptkonkurrent unter den deutschen Stämmen, nachdem man ihm in Königgrätz das unbedingte Uebergewicht der Hohenzollern bewiesen hatte, zum Verbündeten. Seitdem haben die deutschen Stämme vor einander Ruhe. Ein ähnliches Verfahren schlagen Großindustrie, Bergwerke, Minen und Banken ein; sie syndizieren sich, um die gegenseitige Konkurrenz wettzumachen. Corners, Ringe, Trusts bestimmen die Preise auf dem Weltmarkt. Warum sollen nun die den Weltmarkt beherrschenden Industriestaaten das Handelsmonopol, das sie tatsächlich innehaben, dadurch gefährden, daß sie sich in einem wirtschaftlichen Kampf auf Leben und Tod erschöpfen? Warum gegen einander und nicht vielmehr miteinander? Soll Ostasien der tertius gaudens sein? Ohne Handelsverträge geraten wir in ein wirtschaftliches und eben damit auch in ein politisches Chaos.

Krisen des Weltmarktes haben naturgemäß politische Krisen zur unausbleiblichen Folge. Der Kampf ums Dasein im internationalen Weltverkehr hat die Deutschen nun einmal im Interesse ihrer nationalen Selbsterhaltung gezwungen, vom ausschließlichen Agrarstaat zum überwiegenden Industriestaat überzugehen. Der Bevölkerungsüberschuß, der den Deutschen den militärischen Vorsprung gegenüber der romanischen Rasse, insbesondere über die Franzosen, sichert, kann unmöglich von der Landwirtschaft allein ernährt werden. Der deutsche Ackerbau ist weder umfassend noch intensiv genug, 60 Millionen Menschen zu sättigen. Wollen die Deutschen also ihren Geburten-Ueberschuß nicht ans Ausland, besonders an ihren künftigen Hauptkonkurrenten auf dem Weltmarkt, Amerika, abgeben und diesen Gegner so im Kampfe gegen Deutschland mit dessen eigenem Menschenmaterial stärken, dann müssen sie in der einheimischen Industrie ausreichende Futterstellen schaffen. Das ist denn auch geschehen, weil es der Naturlauf der Dinge war, wie ihn die Verkehrsumwälzungen des vorigen Jahrhunderts zur Folge hatten. Die wirtschaftlichen Tatsachen haben eben, wie ihre eigene Logik, so ihr eigenes Naturheilverfahren. Der Verkehr heilt die Wunden, die er schlägt. Hat er den einen Teil der Bevölkerung vielleicht geschädigt, so hat er einem anderen genützt. Darin besteht eben die moderne

Staatskunst, zwischen den Geschädigten und Bevorzugten einen Ausgleich herbeizuführen, zwischen Landwirtschaft und Industrie eine Diagonale zu ziehen, anders ausgedrückt: die Harmonie der Interessen aller Staatsbürger anzustreben[1]).

Was hier von der Staatskunst nach innen gilt, läßt sich auch auf die Weltpolitik ungezwungen übertragen. Wie man es im Innern mit zusammenprallenden Interessen von Berufen, Klassen, Ständen, Konfessionen u. s. w. zu tun hat, so nach außen mit den kollidierenden Lebensinteressen der einzelnen Nationen. Die Harmonisierung dieser Interessen unter vollständiger Schonung des berechtigten nationalen Egoismus und durchgreifender Wahrung der nationalen Eigenlebigkeit wird das Hauptziel der friedlich gestimmten Weltpolitik sein. Wie nämlich im Innern des Reiches Klassengegensätze einander gegenüberstehen, so nach außen kollidierende nationale Interessen. Die Herstellung eines Gleichgewichtes unter ihnen ist Sache des virtuosen politischen Dirigenten, der den einzelnen nationalen Instrumenten so geartete Töne zu entlocken weiß, daß das rhythmische Ineinandergreifen und Zusammenstimmen aller Mitspieler sich zu einer Weltkantate unseres Kultursystems gestaltet.

Zur Sicherung einer solchen Interessenharmonie innerhalb unseres Kultursystems werden im zwanzigsten Jahrhundert die wirtschaftlichen Bündnisse beitragen, zumal sie voraussichtlich politische im Gefolge haben werden. Da es der offenkundige Sinn der Geschichte ist, daß die weiße Rasse unter Führung der Germanen die wirkliche und endgültige Weltherrschaft antritt — nicht nur die Herrschaft über das Mittelmeerbecken, wie früher die babylonischen, hellenischen oder römischen „Weltreiche" —, so muß die wirtschaftliche Solidarität unseres gesamten Kultursystems durch Verträge und Alliancen gewährleistet sein. Ob diese die Form einer mitteleuropäischen Zollunion annehmen oder zunächst nur die einer Erneuerung und Festlegung unserer schon bestehenden Handelsverträge bedeuten wird, ist mehr Frage des Tempos und der Taktik als des Prinzips. Der zweite Weg scheint mir der gangbare zu sein. Denn nicht nur natura non facit saltus: auch eine natürliche Politik macht keine Sprünge. Mag eine Zollunion ein in der Ferne winkendes Ziel sein, so sind im ge-

[1]) Vgl. dazu Graf Bülows Reden nebst urkundlichen Beiträgen zu seiner Politik von Johannes Penzler, 1903, S. 358.

gebenen Augenblick wirtschaftliche Bündnisse der zu diesem Ziel führende Weg.

Das „Gleichgewicht der Kräfte" ist auch hier das Hauptgeheimnis aller Staatskunst. Landwirtschaft, Industrie und Handel heißen diese in Einklang zu setzenden Kräfte im Innern des Deutschen Reiches, germanische, romanische und slavische Rasse heißen die politischen Probleme innerhalb der gesamten christlichen Kulturwelt, Aufteilung der östlichen Kulturen unter die Träger unseres Kultursystems heißen sie endlich an der Peripherie. Was dazwischen liegt, ist mehr von örtlichem und zeitlichem Interesse, gehört also nicht zur umfassenden Weltpolitik. Hier betrachten wir nur die Höhenzüge der Weltpolitik, nicht ihre Hügel und Täler.

Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, gruppieren sich uns die Völker unseres Kultursystems in drei großen Richtungen: östliche Kultur, weiche, sentimentale, schlaffe Gefühlswelt, mit der griechisch-orthodoxen Religion als Nationalkirche. Es ist dies der slavische Kultur- und Religionstypus, der seinen Schwerpunkt immer mehr von Europa nach Asien verschieben wird. Und gerade dieses soll das Ziel der Weltpolitik sein. Alle politischen Bestrebungen, die dazu führen, Rußland mit seinen Interessen nach dem Osten zu drängen, sollen gefördert, alle seine Aspirationen aber, nach dem Westen vorzudringen, gehemmt werden. Je weiter sich Rußland nach Asien zurückschiebt und seine Interessensphären ins Oestliche dehnt, desto ungefährlicher wird dieser Koloß unserer westlichen Kultur. Die ungeheure Weite seiner östlichen, im zwanzigsten Jahrhundert erst zu fixierenden Grenzen und die vulkanischen Eruptionen im sozialen Innern dieses östlichen Weltreiches bieten uns die sicherste Gewähr für das unter Führung der Germanen herzustellende Gleichgewicht unserer westlichen Kultur. Unser gewaltiger Vorsprung gegenüber dem Slaventum liegt vor allem darin, daß dem russischen Reich die politische Revolution noch bevorsteht, während wir sie hinter uns haben. Revolutionen sind eben die Kinderkrankheiten des werdenden modernen Staates. Rußland hat erst noch zu beweisen, ob es diese Kinderkrankheiten überdauern wird. Aeußerliche Freundschaftbezeugungen, die um so ehrlicher gemeint sind, je weiter die Interessensphären Deutschlands und Rußlands auseinanderliegen, und Erneuerung des Handelsvertrages unter Begünstigung seiner Getreideausfuhr, werden

uns für Jahrzehnte hinaus das slavische Kultursystem ungefährlich machen. Ob es nach weiteren hundert Jahren für den Bestand der westlichen Kulturen gefährlich werden kann, ist eine cura posterior der übernächsten Diplomaten-Generation. Für die praktische Staatskunst bedeutet ein Jahrhundert schon eine Ewigkeit.

Was die romanischen Völkergruppen anlangt, so hat sich ihr Zipfel, Italien, den Interessensphären der Germanen angegliedert. Die natürliche Interessengemeinschaft Italiens mit England wird dieses Land noch fester in die Umklammerung durch die germanische Rasse hineinwachsen lassen. Frankreich wird folgen müssen. Entweder wird Frankreich Deutschlands Verbündeter oder nach einem zweiten Sedan sein Vasall: tertium non datur. Der sichtliche Zerfall der Rasse kann nur durch den Eintritt Frankreichs in den mitteleuropäischen Staatenbund aufgehalten werden. Und mit Frankreich wird natürlich Spanien ebenso sicher in die deutsche Interessensphäre geraten, wie sich Portugal heute schon in der englischen befindet.

Es bleiben die drei großen germanischen Mächte, Deutschland, England, Nordamerika, die ihre Interessengegensätze schon darum nicht durch das Schwert auszugleichen vermögen, weil ihre geographische Lage Kriege unter diesen Nationen beinahe ausschließt. Unter diesen drei Mächten, die zur Führerrolle in der Weltherrschaft des zwanzigsten Jahrhunderts ausersehen sind, können also die bestehenden Interessen-Kollisionen unmöglich mit rotem Saft zum Austrag gebracht werden; sie werden notgedrungen zum schwarzen ihre Zuflucht nehmen müssen. Ohne Bild gesprochen: Nicht Kriege, sondern Verträge werden das Gleichgewicht innerhalb der rivalisierenden germanischen Rassen herzustellen haben.

XVIII.

Sozialpolitik.

In ihren Werkzeugen haben sich die Menschen der Kulturzeit gleichsam verlängerte und verfeinerte Organe geschaffen: so sind Teleskope verlängerte, Mikroskope verfeinerte Augen; so ist das Telephon der verlängerte, das Mikrophon der verfeinerte Gehörssinn. Auge und Gehör stehen jedoch wieder im Dienst des Geistes, den sie zwar wecken und schärfen, der aber die Herrschaft über sie übt. Aehnlich verhält es sich mit der gesamten technischen Kultur; sie steht im Dienste des leitenden Kopfes. Nicht nur der Buchstabe, auch der starre technische Mechanismus tötet; erst der Geist ist es, der belebt. Daraus folgt, daß der Weltverkehr zwar aus seinem Schoß, wie ein Weltrecht, eine Weltsitte und eine Weltliteratur, so auch eine Weltpolitik gebären muß; aber innerhalb dieser Weltpolitik wird die Leitung stets dem tüchtigsten Kopf, dem energischsten Willen und der glücklichsten Initiative vorbehalten bleiben. Das alles aber sind Eigenschaften, die nicht der Masse, sondern nur einzelnen Persönlichkeiten eignen; und deshalb wird Weltpolitik immer von großen Persönlichkeiten gemacht werden müssen.

Ohne Umwälzungen des Verkehrs, wie sie der technische Fortschritt bedingt, gäbe es aber auch keine soziale Frage, wenigstens nicht in ihrem heutigen Umfang. Gewiß: an Sklavenaufständen hat es unter den Gracchen in Rom ebensowenig gefehlt wie an Bauernaufständen im Deutschland der Reformation. Auch damals handelte es sich in gewissem Sinn um soziale Fragen; aber es war nicht die soziale Frage, die uns heute aus allen Gegenden der Windrose entgegentönt. Denn dort handelte es sich um Sklaven, Hörige, Barschalke oder sonstige Halbfreie, bei uns aber um freie Bürger. Und so habe ich denn der unser Zeitalter bewegen-

den sozialen Frage folgende Fassung gegeben: Unter welche Bedingungen soll das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell vorgeschrittener Individuen und sozialer Gruppen gestellt werden, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellendem Gleichgewicht befinde?

Der technische Fortschritt hat nicht nur eine durchgängige Erleichterung des Verkehrs ermöglicht, sondern dem Menschen des neunzehnten Jahrhunderts auch eine größere Beweglichkeit angezüchtet. Das träge Haften an der Scholle hat aufgehört. Die nächste Folge jener ungeheuren Verkehrserleichterungen, wie sie Dampfschiffe und Eisenbahnen gewähren, ist eine moderne Völkerwanderung. Ganze Menschenströme ergießen sich in die Städte oder gar in das vermeintliche Dorado, in die „neue Welt". Je jungfräulicher und ergiebiger sich aber der urbar gemachte Boden Amerikas erweist, desto größere Scharen werden herangelockt. Gerade die seßhafte Bevölkerung, der Ackerbürger, gerät, durch die Nachrichten seiner Angehörigen gestachelt, in ein Wanderfieber, das ansteckend wirkt. Die Billigkeit und Raschheit des Menschen- und Warentransportes fördern die Reiselust. Das Paßsystem wird durch die Wucht dieser Tatsachen wie von selbst durchbrochen. Die Freiheit zum Auswandern für alle, die den militärischen Pflichten gegen das Vaterland genügt haben, findet ein Korrelat in der Freizügigkeit nach innen. Denn was dem Auswandernden gewährt wird, kann dem daheim Gebliebenen nicht versagt werden. Die moderne Verkehrstechnik hat die Freizügigkeit wie mit der Gewalt eines Naturgesetzes aus sich heraus erzeugt. Blitzzüge, die nach Sekunden rechnen, vertragen keine Paßschranken, die Stunden rauben. Die immanente Logik des modernen Verkehrs hat daher wie mit Sturmeswehen alle gesetzgeberischen Reisehindernisse hinweggefegt. In den asiatisch regierten Teilen Europas freilich, in der Türkei und in Rußland, ist diese wirtschaftliche Logik noch nicht zum Durchbruch gelangt. Das beweist nur, daß diesen Regierungen die Revolutionen noch bevorstehen, die wir schon hinter uns haben.

Mit der durch die neueren Verkehrsformen bedingten Freizügigkeit ist die heutige Fassung der sozialen Frage eng verwachsen. Denn die Freizügigkeit hat das ungeheure Wachstum der Städte auf Kosten des Landes ermöglicht, das Entstehen von Industriezentren begünstigt

und so in zwei Generationen einen ganz neuen Arbeitertypus geschaffen, den das vormärzliche Deutschland kaum gekannt hat: den Industriearbeiter. Dieser neue Arbeitertypus aber bietet uns die Schattierung der sozialen Frage dar, die unser Zeitalter kennzeichnet. Denn der Industriearbeiter muß sich zu einer höheren Stufe von Intelligenz emporarbeiten als der Landarbeiter, um seinen Pflichten gewachsen zu sein. Der Industriearbeiter, der höhere zumal, muß mit Gesetzen des Hebels vertraut und jeden Augenblick auf seiner Hut sein; sonst wird er von der Maschine erbarmungslos zermalmt. Das schärft seine Aufmerksamkeit, weckt seine ganze geistige Energie. Die Maschine treibt die Menschen viel kräftiger zum Beschleunigen der geistigen Funktionen an als der Pflug. Der Pflug mag für das Muskelsystem gesünder sein; die Maschine aber ist dem Ausbau des Nervensystems förderlicher. Und wie es ein psychologisches Gesetz ist, daß sich Funktionen Organe schaffen, so bildet die Beschäftigung mit der Maschine vornehmlich jenes Organ aus, das dabei die wichtigsten Dienste verrichtet: das Gehirn. Denn zum Pfluge gehört nur die Hand, zur Maschine in erster Linie der Kopf. Die ständige und einseitige Beschäftigung der Hand macht stumpf, die des Kopfes reizbar, nervös, intelligent. Man mag das alles bedauern: zu ändern ist es nicht. Und daraus folgt, daß wir der veränderten Technik, dem neuen Verkehr, der Maschine einen neuen Arbeitertypus verdanken: den nervösen, unruhigen, intelligenten Industriearbeiter.

Die Hand ist leichter zu lenken als der Kopf; denn die Hand reagiert nicht auf Gründe, sondern auf blinde Muskelkraft; der Kopf aber will Gründe haben. Der Hand kann man befehlen, dem Kopf muß man erklären. Genau so verhält es sich mit Pflugarbeitern und Industriearbeitern. Jene sind leichter zu leiten, weil ihr Nervensystem träger funktioniert; hier genügt ein barscher Befehl, Lungenkraft, — und sie gehorchen blindlings, wie die Hand, wenn der Kopf befiehlt. Daher die Macht des Gutsinspektors über seine Taglöhner, des Gutsbesitzers über sein Personal, des Bauern über sein Gesinde. Hier entspringt alle Autorität der Furcht, also einem dumpfen Instinkt, nicht der klaren Einsicht. Von dem gelernten Industriearbeiter indes verlangt sein Brotherr Fachkenntnisse, technische Fertigkeiten, Aufmerksamkeit, lauter intellektuelle Funktionen. Intellekt und Kadavergehorsam sind miteinander nicht zu vereinen. Fordert man nun die

erfreulichen und wertvollen Funktionen des Intellektes heraus, so muß man die minder erwünschten mit in den Kauf nehmen. Dazu gehört das Nachdenken über die eigene wirtschaftliche Lage, die Aussprache mit gleichdenkenden Genossen, das Lesen volkswirtschaftlicher und philosophischer Schriften, der Austausch von Meinungen zunächst in der Fabrik selbst, endlich und insbesondere das politische Debattieren in Vereinen und Versammlungen. Auf dem Lande, wo die Bevölkerung dünn bleibt und zerstreut lebt, ist dieser Austausch von Gedanken, selbst wo solche vorhanden sind, schwer zu erreichen. So reiben und wetzen denn die Industriearbeiter ihre Intelligenzen täglich aneinander. Das trägt nicht wenig zum Ausbau und zur Verfeinerung ihres Nervensystems bei, zumal der Intellekt jenen Feuersteinen gleicht, die erst bei gegenseitiger Reibung Funken sprühen.

Diese Intelligenz der Industriearbeiter aber brauchen wir, um im Wettbewerb auf dem Weltmarkt siegen zu können. Denn auf dem Weltmarkt der Industrieprodukte zählen nicht die Hände, sondern die Köpfe. Nicht die zwölfhundert Millionen von Händen, über die Rußland und China verfügen, beherrschen den Weltmarkt, sondern die zweihundert Millionen Köpfe unseres westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises. Nur Hände lassen sich despotisch regieren, nicht aber Köpfe. Deshalb mag auch für östliche Kulturen die absolutistische Regierungsform noch lange die angemessene sein, während sie in der westlichen Kultur, die sich aus denkenden Köpfen zusammensetzt, längst unmöglich geworden ist. Es ist aber auch ein ganz anderer Reiz, an der Spitze eines Volkes von denkenden Köpfen zu stehen, denen man nicht despotisch befiehlt, sondern vernünftig erklärt, als eine Schafherde anzuführen, die mit dumpfem Instinkt dem Stabe des Hirten folgt. Zum Behüten von Leichnamen reichen Intelligenz und Tatkraft eines Kirchhofaufsehers vollkommen aus; aber dem Garderegiment des Menschengeschlechts kann nur ein Feldmarschall befehlen. Wenn demnach alle der westlichen Kultur angehörenden Völkerstämme vom Absolutismus zum Konstitutionalismus übergegangen sind, so ist das kein Zufall, wie es denn überhaupt im Völkerleben keine Zufälle gibt. Was wir so nennen, ist nur, um das bekannte philosophische Schlagwort wieder einmal anzuwenden, ein asylum ignorantiae, ein Asyl unserer Unwissenheit. Hinter dem bequemen Ausfluchtpförtchen „Zufall" verbergen wir unsere Unkenntnis der geschichtlichen Zusammen-

hänge. Sache der denkenden Köpfe ist es nun aber, diese Zusammenhänge aufzudecken, den Rhythmus in der Geschichte ausfindig zu machen. Da finden wir denn die Erfahrungsregel: Für einseitige Muskelmenschen (Ackerbürger, Viehzüchter, Fischer- und Jäger-Völker) mag der Absolutismus die angemessene Regierungsform sein; für fortgeschrittene Nervenmenschen hingegen, für den neuen Arbeitertypus, ist die konstitutionelle Regierungsform die einzig mögliche. In demselben Maß nun, wie die westlichen Kulturvölker vom Pflug zur Maschine, von der Handarbeit zur Kopfarbeit und vom Nahverkehr zum Fernverkehr übergegangen sind, haben sie auch ihre Regierungsformen nach der Seite konstitutioneller staatlicher Institutionen verschoben. Kinder bedürfen eben einer anderen Erziehung als Erwachsene, Männer einer anderen als Frauen, Kraftmenschen einer anderen als Schwächlinge, endlich Köpfe einer anderen als Hände. Der Idealfürst ist nichts anderes und soll nichts anderes sein wollen als der Erzieher seines Volkes, als die Verkörperung der nationalen Ideale. Setzt sich nun ein Volk, wie das deutsche, hauptsächlich aus Intelligenz und Tatkraft zusammen, so wird es in seiner obersten Spitze diese Eigenschaften zum symbolischen Ausdruck bringen müssen. Und gerade die deutsche Nation mit ihren von Hause aus zentrifugalen Grundinstinkten, mit ihrem starken germanischen Drang nach Freiheit, also nach Persönlichkeit, mit ihrem unaufhebbaren Gegensatz von Nord und Süd, von ostelbischer Landwirtschaft und rheinischer Industrie, mit ihrem untilgbaren Rest von Kleinstaaterei und dynastischen Rivalitäten, mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit von Konfessionen und besonders an der Peripherie des Landes verfänglichen Nationalitäten (Franzosen, Polen, Dänen): gerade dieses Deutsche Reich bedarf wie kein anderes Land einer obersten Einheitsformel. Mögen kleinere Länder von anders gearteten Traditionen mit einer republikanischen Verfassung und dem schwachen, weil wechselnden Symbol eines Präsidenten sich begnügen können, so beweist das für ein Land von 60 Millionen Menschen, im Herzen Europas, eingekeilt zwischen rivalisierenden Großstaaten, von der Natur mit ungünstigen Grenzen ausgestattet, also auf den militärischen Typus geradezu angewiesen, ganz und gar nichts.

Der neue Arbeitertypus nun, wie ihn Deutschland erst seit seinem Uebergange zum Industriestaat herausgebildet hat, zwingt die Macht-

haber, ihn als besonderen und schwerwiegenden Faktor in der Gestaltung der deutschen Zukunft anzuerkennen. Solange Deutschland reiner Agrarstaat war, kam man mit patriarchalischen Institutionen oder dem aufgeklärten Despotismus von der Farbe Friedrichs des Großen leidlich aus. Landarbeiter ertragen eine Regierungsform jahrhundertelang, die Industriearbeiter kein Jahrzehnt dulden. Die modernen Revolutionen sind von den Industrieländern ausgegangen. Die Franzosen haben das Revolutionieren erst von den Engländern gelernt und später die Deutschen gelehrt. Industriestaaten mit starker städtischer Bevölkerung, die den Uebergang vom Muskelmenschen zum Nervenmenschen schon vollzogen haben, fordern eine andere Regierungsform als reine Ackerbauländer. Das nationale Problem der Gegenwart spitzt sich also dahin zu, dem Industriearbeiter die Ueberzeugung von der Notwendigkeit des nationalen Staates beizubringen. Denn auch dieser neue, differenzierte Arbeitertypus bedarf einer einheitlichen Lenkung. Je zahlreicher die einzelnen Glieder eines staatlichen Organismus sind und je intensiver sie einander entgegenstreben, wie es bei den deutschen Stämmen mit ihren stark entwickelten Persönlichkeiten der Fall ist, um so gebieterischer macht sich die Notwendigkeit geltend, diesen gegensätzlichen Elementen eine einheitliche Signatur aufzuprägen, ihnen generell gültige Verhaltungsformen und Ideengänge vorzudenken und vorzuhandeln. Den neuen Arbeitertypus zu nationalisieren: das scheint mir die Hauptaufgabe einer innerdeutschen Reformpolitik.

Es erwächst den Machthabern die Aufgabe, durch bewußten und planmäßigen Ausbau der seit Berlepsch in den Hintergrund gedrängten sozialen Gesetzgebung positive, praktische Sozialpolitik zu treiben. Planmäßigkeit heißt festes, zielsicheres Insaugefassen der uns bevorstehenden sozialen Arbeit. Heute stehen wir vor der schicksalsschweren Frage: Was will das werden? Wird der westeuropäisch-amerikanische Kulturkreis die ihm vom Genius der Geschichte offenkundig zugewiesene Aufgabe lösen, die zurückgebliebenen Kulturen ganz in seinen Bannkreis zu zwingen, also durch schiedlich-friedliche Aufteilung der unzivilisierten Bewohner unseres Planeten die vollendete Weltherrschaft antreten? Oder wird unser Kulturkreis, wie der Geschichtspessimismus Schopenhauerscher Färbung im Kassandraton kündet, in einen Krebsgang verfallen? Werden wir im gleichen Tempo fort-

fahren, erobernd, weltbezwingend, erdbeherrschend aufzutreten, oder werden wir gedemütigt, zurückgeworfen und in unserm aufgeblähten Kulturstolz und Uebermachtgefühl gebändigt werden?

Ginge es nach dem Kopf der Geschichtspessimisten, dann wäre das Phänomen von Ebbe und Flut nicht bloß in der Natur vorhanden, sondern auch für die Geschichte gültig. Auf die kulturliche Hochflut des neunzehnten müßte alsdann die Ebbe des zwanzigsten Jahrhunderts naturnotwendig folgen. Danach wäre es eine Forderung des historischen Rhythmus, daß jedes beherzte Vorwärts von einem weichseligen Rückwärts abgelöst werde. War also das neunzehnte Jahrhundert ein — besonders in Technik und Wissenschaft — fortschreitendes, so müßte das zwanzigste ein rückschrittliches werden. Fuhr man bisher mit kulturlichem Volldampf, so würde man nunmehr Kontredampf geben und mit aller Macht bremsen. Die Geschichtspessimisten übersehen aber bei diesem mechanischen Rechenexempel eins: Natur und Geschichte dürfen nicht miteinander verwechselt oder gar einander gleichgesetzt werden. *Die Natur ist*, wie wir schon früher betont haben, *das Reich der Gesetze, die Geschichte das der Zwecke*. Die Natur wird von übersinnlichen Gewalten beherrscht, über die wir keine Kontrolle, geschweige denn eine Macht besitzen, die Geschichte aber, insbesondere die Geschichte unseres Kulturkreises, wird von *immer bewußter auftretenden Menschen gemacht*. Die Natur ist ein unbewußt verlaufender, die Geschichte aber ein bewußt zu lenkender Prozeß. In früheren Epochen, als die Menschen dumpf, träg, halbbewußt dahinträumten und die Leitung ihrer Geschicke übersinnlichen Gewalten tatenlos überließen — Fatum, Kismet — da verlief auch ihre Geschichte als unbewußter Naturprozeß. Heute aber, wo wir das Schicksal unserer Kultur selbst bestimmen und es in unsere eigenen nervigen, stahlfesten Arme nehmen, da hängt unsere Zukunft nur noch von uns selber ab.

Sollen wir es indes nicht bei einer bloßen Mahnung oder Prophezeiung bewenden lassen, sondern, wie es unsere Pflicht gebeut, darüber hinaus die Wege bezeichnen, die wir mit aller Bewußtheit zu betreten und auszubauen haben, so würden wir die Richtung der Sozialreform folgendermaßen kennzeichnen: wie wir im 19. Jahrhundert *umdenken* gelernt haben, so sollen wir im 20. *umfühlen* lernen.

Daß wir im ablaufenden Jahrhundert umdenken gelernt haben,

mag folgende Erwägung dartun. Je weiter wir geschichtlich zurückgreifen, desto greller tritt das persönliche Kolorit des Denkprozesses hervor. Was wir heute durchweg als Zustände oder Beziehungen begreifen, war den Alten Person; sie dachten eben durchgängig substantivisch. Dem Naturmenschen vollends bedeutete alles Naturgeschehen nur einen wilden Wirrwarr, ein willkürliches Zufallsspiel erdichteter Göttergestalten, launischer Fetische, tückischer Kobolde, übermütiger Waldnixen, neckischer Wasser- und Berggeister. Die mythenbildende Phantasie dichtete in ihrer schwelgerischen Freude am Personifizieren jeden Zustand in einen Gegenstand, jede Beziehung in eine Persönlichkeit um. Wo wir Abstrakta bilden, die sich jedem Denkgeübten als leere Gedankengebilde darstellen, da schob sich früher — meist unvermerkt — eine Person ein. Wo wir unpersönliche Naturkräfte sehen, da erblicken die Alten lebendige Götter, und wo wir ein natürliches System von Beziehungen gewahren, da witterten jene hinter diesen Beziehungen ein persönlich gedachtes Schicksal: die Ananke, das Fatum.

Es bedurfte eines geistigen Erdbebens, um die süße Gewohnheit des personifizierenden Denkens zu erschüttern. Humanismus, Renaissance und Reformation heißen die zuckenden Wetterwolken, die das Heranrauschen einer Gedankenrevolution ankündigten. Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton waren jene großen Menschheitserzieher, die die herkulische Arbeit verrichteten, den Menschen das Umdenken allgemach beizubringen. Sie waren es, die zuerst Naturgesetze formulierten, also gleichsam den Dekalog der Natur schrieben. Das Naturgesetz aber ist ein unpersönliches Geschehen — ein Zustand. Seit dem 17. Jahrhundert gewöhnt sich die denkende Menschheit allgemach daran, aus der Kategorie der Substantialität in die der Modalität, d. h. aus dem gegenständlichen in das zuständliche Denken überzusiedeln[1]). Der ungeheure Vorzug dieser Formeln — Naturgesetze geheißen — besteht darin, daß jetzt im Naturgeschehen nicht mehr Wirrnis und Willkür, sondern Ordnung und Zusammenhang walten, sodaß nunmehr Milliarden Einzelvorgänge vermittels weniger Formeln mit kristallheller Klarheit als zusammengehörig hervortreten. Das wissenschaftliche Denken hat endgültig umgelernt. Es sieht hinter den Einzelvorgängen keine Geister und Dämonen mehr, sondern Zu-

[1]) S. oben S. 78 ff., 97 ff., 121 ff.

stands- oder Aggregatformen der Materie.

Das neunzehnte Jahrhundert hat indes noch einmal umgelernt. Wie im 17. Jahrhundert durch Newton das zuständliche Denken zum entscheidenden Durchbruch gelangte, so siegte im 19. durch Lamarck, Goethe, Erasmus und Charles Darwin das beziehentliche Denken über das zuständliche. In der philosophischen Kunstsprache heißt dies: der Evolutionismus verdrängt allüberall den Ontologismus. In die Redeweise des gesunden Menschenverstandes übersetzt, bedeutet dies: wir stellen uns heute den letzten Einheitspunkt des Weltdaseins nicht als ruhend, sondern als bewegt, nicht als verharrend, sondern als wechselnd, kurzum nicht als unveränderlichen Zustand, sondern als wandelreiche Beziehung vor. Wir sind von der Seinslinie des Denkens (den Eleaten) zur Geschehenslinie (Heraklit) übergegangen. Wir sehen heute in den Naturkräften weder Personen wie die Alten, noch Zustände wie im 18. Jahrhundert, sondern ein System von Beziehungen, von Wechselwirkungen, sei es der Atome, sei es der Kraftzentren. Uns ist nicht mehr das Sein das Primäre wie Newton, sondern das Tun wie Fichte; wir denken uns den Weltzusammenhang nicht wie früher vorwiegend mechanisch, sondern dynamisch. Der Kraftbegriff siegt auf der ganzen Linie.

An anderer Stelle habe ich diesem gedanklichen Umlernungsprozeß folgenden Ausdruck gegeben[1]): Der Evolutionismus ruft mit dem alten Heraklit aus: nichts ist, sondern alles wird. Ihr Ontologen seht überall nur Fixes, Starres, verharrendes Sein; euch ist der Kosmos ein ewiges Zugleich; Gattungen und Arten sind euch unveränderliche Wesenheiten, gleichsam versteinerte Schöpfungsgedanken. Wir hingegen denken uns den Kosmos als ruheloses Auf und Ab; selbst das Planetensystem ist uns etwas Gewordenes, durch Anziehung und Abstoßung Entstandenes, also nach bestimmten Bewegungsgesetzen Entwickeltes. Auch Gletscher und Berge, die Symbole aller Stetigkeit, haben ihr Wachstum, sind in ständiger, wenn auch unmerklicher Umformung begriffen. Ja sogar Arten variieren. Die früher mit Fanatismus verfochtene Stabilität der Arten war die Hochburg des Denkmittels der Substantialität, des Dingbegriffs. Jetzt ist auch in diese Bresche gelegt. Sind sogar die Arten Wandlungen unterworfen,

[1]) „An der Wende des Jahrhunderts", Versuch einer Kulturphilosophie, S. 243.

dann steht nichts mehr still auf Erden. Freilich mußte jetzt unser Gehirn Kehrt machen und umlernen. Wie es sich früher dazu bequemt hat, die für ruhend gehaltene Erde sich in ständiger Achsendrehung zu denken, so hat das wissenschaftliche Denken des 19. Jahrhunderts umgelernt, d. h. sich darin gefunden, alle scheinbare Ruhe nur als unscheinbare, unendlich kleine Bewegung zu begreifen.

* * *

Wir haben nunmehr gezeigt, daß und wie wir umdenken gelernt haben. Es erübrigt also noch eine Andeutung darüber, wie wir das Umfühlen zu lernen haben. Unser Fühlen, insbesondere unser Mitfühlen mit Leid und Freud aller Kreatur war, genau wie das Denken, je früher, desto ausgesprochener, stark persönlich. Beim Urmenschen wird das Fühlen zunächst auf seine eigene Person beschränkt geblieben sein; erst allmählich erwacht das Mitfühlen, der Aufstieg von der Selbsterhaltung zur Arterhaltung. Protozoen z. B. teilen sich in Tausende von Individuen, die ohne elterliche Fürsorge aufwachsen; der Vogel sorgt schon für sein Junges; bei Wilden schon die Kinder für die Eltern; ziviliſiertere Menschen fühlen schon für Enkel und Urenkel. So weitet sich der Umkreis der in unser Mitfühlen Einbegriffenen von Stufe zu Stufe aus. Wir fühlen zunächst für die eigene Familie, sodann für die Verwandten, weiterhin für die Berufsgenossen, für Stadt- und Landgenossen, endlich und zuletzt für das ganze Menschengeschlecht.

Natürlich wird unser Gefühl um so blasser, verwaschener, farbloser, je weitere Kreise es umschließen soll. Ein kleines Unglück in der Nähe berührt unser Gefühl tiefer, als ein großes in der Ferne. Ein fremdes Kind, das vor unsern Augen unter ein Wagenrad gerät und sich die Haut abschürft, packt uns unmittelbarer, als wenn wir in der Zeitung lesen, daß in Kimberley infolge schlagender Wetter tausend Menschen umgekommen sind. Dadurch, daß wir heute tagtäglich aus den Zeitungen erfahren, welches Unglück sich jeweilen auf dem ganzen Erdenrund begeben hat, werden wir scheinbar gleichgültiger gegen fremdes Elend. Allzuhäufiges Erfahren gleicher Eindrücke stumpft ab, sodaß nur noch ganz außergewöhnliche Reize unsere Gefühle aufzustacheln vermögen. Der Uebergang vollends vom wirtschaftlichen Kleinbetrieb zum Großbetrieb, von der Handarbeit zur Maschinenarbeit, vom Nahverkehr zum Fernverkehr, wie er sich be-

sonders im neunzehnten Jahrhundert allenthalben vollzogen hat, verschärft diesen Umbildungsprozeß unserer Gefühlsfaktoren.

Und nun nehme man die Kehrseite der Medaille. Fremder und Feind waren, je weiter wir die Geschichte zurückverfolgen, desto durchgreifender: Synonyme. Der Kannibale verzehrt jeden Fremden auf der Stelle, wie wir das Tier. Nicht bloß dem Griechen war noch jeder Nichthellene ein Barbar; jedes frühere Kultursystem sah in jedem andern gelindestens eine Albernheit, in der Regel sogar nur Greuel. Angehörige einer andern Konfession, Nationalität oder gar Rasse waren ipso facto ein Abscheu, unter allen Umständen aber ein soziales Rührmichnichtan. Und heute? Wir sammeln Gelder bei Hungersnöten der Eingeborenen in Indien; wir bewilligen Gelder für die Ueberschwemmten aller Länder, und in der ganzen Welt wurden große Summen aufgebracht für die Buren in Afrika. Ja, in unsern Tierschutzvereinen sind wir gegen Tiere menschlicher, als unsere Vorfahren vor 100 Generationen etwa gegen Angehörige fremder Rassen oder auch Konfessionen waren. Was folgt daraus? Daß wir heute im Begriff sind, ebenso umfühlen zu lernen, wie wir früher umdenken gelernt haben.

Hier sehe ich nun die Aufgaben vor mir, die an der Schwelle des 20. Jahrhunderts als Wahrzeichen hervortreten. Das Umfühlen muß uns in beschleunigterem Tempo beigebracht werden. An die Stelle des ausschließenden Fühlens für einen engen und beengenden Kreis muß das soziale Fühlen treten. Den Platz des religiösen Weltschmerzes, der frühere Geschlechter umfangen hielt, wird der soziale Weltschmerz einnehmen. Was das Gefühl durch seine Entpersönlichung an Tiefe verliert, das wird es durch seine die ganze Menschheit einschließende Allgewalt an Breite gewinnen.

Es ist kein Unglück, wenn der Fetischcharakter des Gefühls schwindet. Unter dem „Zeichen des Weltverkehrs" müssen sich auch die Gefühlsfaktoren umbilden, ausweiten. In Spanien werden — ganz patriarchalisch — vor den Augen des Publikums ganze Wagenladungen von Brot und sonstigen Cerealien unter die Armen verteilt — und dabei darbt das Volk. Diese Art von mittelalterlicher Caritas ist zwar sichtbar, aber kulturlich wertlos, ja schädlich, weil wirtschaftlich ungesund. Die deutsche Invaliden-, Kranken- und Altersversicherung hingegen ist nicht so sichtbar, aber sozial wertvoller, als

ganze Scheffel von Mitleidstränen. Nicht den Bettel, sondern die Arbeit soll der Staat regulieren. Die soziale Gesetzgebung mit einem Wort ist ein Erziehungsmittel für Erwachsene, ein System der Staatspädagogik, das uns das Umfühlen planmäßig beibringen soll. Wie die Erkenntnis der Naturgesetze das Umdenken bewirkt hat, so wird die soziale Gesetzgebung nach und nach ein Umfühlen erzeugen.

Nicht bettelhafte Resignation und tränenselige Almosenhaftigkeit seien, wie heute noch in zurückgebliebenen Ländern, die äußeren Ausdrucksformen des Mitgefühls, sondern weise Gesetzgebung, vorsorgliche Arbeitsgelegenheit, kurzum ein wissenschaftliches Regulierungssystem der nationalen Arbeit.

Winseln und heulen kann auch das Tier, aber lachen kann nur der Mensch. Mit lachender Klugheit und Berechnung die nationale Arbeit so verteilen, daß es keine Bettler und Arbeitslose mehr zu geben braucht, das eben nenne ich eine wahrhaft soziale Gesetzgebung, die uns im 20. Jahrhundert das Umfühlen ebenso dosenweise einträufeln soll, wie uns die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts das Umdenken stufenweise beigebracht hat. Sind wir bisher mit dem Gefühlsimperativ erzogen worden: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so werden wir im 20. Jahrhundert das Mitleid kodifizieren und den Gefühlsimperativ schaffen: Sorge für den Fernsten wie für dich selbst!

Ein Blick in die soziale Bewegung unserer Zeit belehrt uns darüber, daß die Beseitigung des Sozialistengesetzes die einst gehätschelte Lieblingsidee einer sozialistischen Revolution nicht etwa gefördert, sondern im Gegenteil vereitelt hat. Die heutige deutsche Sozialdemokratie ist mit der der achtziger Jahre nicht mehr zu vergleichen. In einem einzigen Jahrzehnt haben sich, wesentlich durch offene Aussprache und einander abschwächende Argumentationen, die wilden Revolutionäre zu zahmen evolutionären Politikern „gemausert". Dieser Prozeß ist psychologisch nicht nur begreiflich, sondern für jeden, der die soziale Psychologie kennt, geradezu eine Notwendigkeit. Gefährlich sind Ideen nur, wenn sie unwidersprochen bleiben, zum Glaubenssatz erstarren und dann als gangbare Münze ungeprüft von Hand zu Hand gehen. Geheime Sekten sind gefährlich, offene Bekenntnisse nicht. Erst die offene Aussprache macht die Kritik möglich. Wenn nun aber eine solche offene Aussprache staatlich verwehrt und mit polizeilichen Klein-

mitteln gewaltsam unterdrückt wird, dann glaubt die urteilslose Menge unfehlbar, man fürchte die Wahrheit und deshalb halte man sie nieder. Und so gelangen allgemach logisch falsche Ideen zu einem Kredit, den sie schon bei flüchtiger Prüfung nicht finden könnten.

Unsere Gesellschaftsordnung ist, aller Unvollkommenheit, wie sie ja den menschlichen Institutionen notwendig anhaften, ungeachtet, so stark und so gesund, daß man die Kritik der radikalen Sozialisten nicht nur nicht zu scheuen braucht, sondern sie geradezu herausfordern müßte. Wir hätten nur dann etwas zu fürchten, wenn unsere Gründe schlechter wären als die des Radikalismus. Da dem nicht so ist, da vielmehr unsere Gründe ungleich gewichtiger, einleuchtender und vor dem Forum von Vernunft und Geschichte gerechtfertigter sind als die des Radikalismus, so liegt es in unserem eigenen Interesse, mit offenem Visier gegen ihn zu kämpfen. Revolutionen sind immer in geheimen Konventikeln ausgeheckt, nie in offener Rede und Gegenrede beschlossen worden. Gerade die Sekten vertragen das Scheidewasser der Kritik am wenigsten. Ihre Lebenselemente sind Verfolgung von außen, instinktiver Zusammenschluß aller Verfolgten, blindes Anbeten ihrer Märtyrer und äffische Nachahmung von Handlungen, die zum Märtyrer stempeln. Solange die Sozialdemokratie staatlich unterdrückt war und deshalb die Tendenz zeigte, zur politischen Sekte zu erstarren, war sie gefährlich. Hätte man das Sozialistengesetz erneuert, so würde das sozialdemokratische Parteiprogramm sich zum religiösen Dogma verhärtet haben, und die Sektierer, die auf dieses neue Dogma schwören, wären begeistert für ihren Glauben in den Tod gegangen.

Seit dem Fall des Sozialistengesetzes haben die Sozialdemokraten aufgehört, eine geheime politische Sekte zu bilden, und angefangen, sich zu einer ernsten politischen Partei zu entwickeln. Sobald aber der Sozialismus ans Tageslicht rückt, verliert er seine geheimnisvoll werbende Kraft. Denn bei öffentlichen Diskussionen wird nicht Leidenschaft gegen Leidenschaft, sondern Argument gegen Argument ausgetauscht. Man soll die Sozialisten ruhig ihre Programme entwickeln lassen: sie werden sich schon selbst widerlegen. Wenn sie erst ihre eigenen Meinungsverschiedenheiten, die ja bei so vielen Köpfen unausbleiblich sind, zum öffentlichen Austrag bringen, werden sie zerfallen und sich in eine Reihe von Gruppen spalten. Was die staaterhaltenden Par-

teien in der Bekämpfung leisten, trägt nur zur Stärkung des Radikalismus bei, weil die gemeinsame Verfolgung ein einigendes Band von unzerreißbarer Stärke bildet. Läßt man den Radikalismus gewähren, so bröckelt er mit der Zeit von selbst ab. Im Sozialismus entsteht eben, wie das Beispiel Frankreichs lehrt, wieder ein konservatives und ein radikales Element. Bernstein und von Vollmar auf der einen, Bebel und Singer auf der anderen Seite. Orthodoxe und Revisionisten stehen kampfbereit einander gegenüber. Und die letzten sozialistischen Parteitage haben ja gezeigt, daß der Sozialismus in Deutschland vor einer Spaltung steht. Eine deutsche Reformpolitik muß den Sozialismus durch den Sozialismus schlagen. Was die staaterhaltenden Parteien mit Gewalt nie fertig bringen werden: die Sozialisten werden es, wenn man ihnen nur Freiheit der Aussprache gewährt, selbst besorgen. Eine weise Regierung, die kein höheres Ziel kennt, als die innere Festigung der Nation, wird daher nach innen Milde walten lassen. Durch brüsken Zwang waffnet, durch geduldige Ruhe entwaffnet man die Sozialdemokratie.

Dabei ist noch zu bedenken, daß alle Gewohnheit abstumpft. Nur das Neue, Verblüffende, Sensationelle reizt. Was täglich, stündlich, Jahrzehnte hindurch vorgeleiert wird, verliert nach und nach seine Wirkung. So wird uns die prickelndste Melodie unerträglich, wenn der Leierkastenmann sie uns vorspielt. Genau so ergeht es politischen Melodien: auch sie zünden nur, so lange sie neu sind. So lange nun die Lehre vom „großen Kladderadatsch", von der bevorstehenden Aufteilung, von der sozialen Revolution als neue Offenbarung, als soziale Apokalypse im Flüsterton heimlich von Mund zu Munde ging, übte sie auf die gläubige Menge eine berauschende Wirkung. Alle Mühseligen und Beladenen sehnen sich nach Erlösung und hoffen auf einen Messias. Einmal aber kommt die Stunde, wo der angebliche Messias als Falschspieler entlarvt wird; und dann ist es um seine suggestive Macht geschehen. Diese Stunde kam, als sozialistische Führer im Parlament erklärten, der „große Kladderadatsch" werde gar nicht oder erst in Hunderten von Jahren eintreten. Das Volk will panem et circenses, — aber sofort. Was in Jahrhunderten geschehen wird, ist ihm mehr oder minder gleichgültig. Ist die Lehre vom „großen Kladderadatsch" erst zur Leierkastenmelodie herabgesunken, dann: „Lieb Vaterland, magst ruhig sein". Und dahin kann es die Reformpolitik

bringen. Die Empörung darüber, daß man das Volk mit Versprechungen einer nah bevorstehenden Umwandlung in ein sozialdemokratisches Eden nur gehänselt, wissentlich oder unwissentlich genasführt habe, wird die Massen schnell ernüchtern. Und dieser kritische Moment ist nicht mehr fern. Die Schar der blinden Anhänger beginnt bereits, gegen seine Führer im geheimen zu rebellieren. Diese Führer beschwichtigen ihre immer ungeduldiger werdenden Anhänger zunächst mit der Vogelscheuche der Gewaltpolitik, die gegen sie angeblich unternommen werden soll. Wird aber auch diese Vogelscheuche als ein Gebild aus Stroh und Leinwand erkannt, beginnt das Volk einzusehen, daß nicht die Politik der Gewalt, wie seine Führer ihm einreden wollen, sondern die Politik der Milde, der sozialen Reform im Innern des Reiches befolgt wird, — dann ists mit dem Latein der sozialdemokratischen Führer zu Ende. Die staatliche Reformpolitik verspricht weniger als die Agitatoren für eine kommende Zeit, aber sie hält dafür desto mehr in der Gegenwart, weil sie — und nur sie — heute die Macht dazu hat[1]). In dem Augenblick aber, da man dem Radikalismus einen nationalen Sozialismus gegenüberstellen kann, ist die unheimliche Macht der Führer und Schürer gebrochen.

Gerade weil die Deutschen die intelligenteste Arbeiterschaft der Welt haben, wird sie, richtig geleitet, weniger gefährlich sein als jede andere Sozialdemokratie. In der Regel sind nur Unwissende und Flachköpfe fanatisch, Wissende selten. Denn die Intelligenz ist Gründen zugänglich. Wo man aber mit den Waffen der Logik ausreicht, sollte man alle anderen verschmähen.

Hat die Maschine den deutschen Arbeiter vom Muskelmenschen zum Nervenmenschen umgestempelt, indem sie ihn durch Heraustreiben höherer Seelenfunktionen nach und nach vergeistigte, so wird die soziale Krankheit, an der das Deutsche Reich augenblicklich noch leidet, nur auf homöopathischem Wege vollkommen geheilt werden können. Der Geist kann immer wieder nur durch Geist und nicht durch die

[1]) In der Sitzung des Reichstages vom 22. Jan. 1903 erklärte der Reichskanzler Graf von Bülow: „Das aber will ich ausdrücklich betonen, daß von einem Stillstehen der sozialpolitischen Gesetzgebung in Deutschland nicht die Rede sein kann noch wird. Dazu hat der sozialpolitische Gedanke viel zu feste Wurzeln geschlagen bei den verbündeten Regierungen und bei diesem ganzen Hause". Graf Bülows Reden, 1903, S. 408.

plumpe Faust bezwungen werden. Mag die Machtpolitik nach außen gerechtfertigt sein: der geistig vorgeschrittene deutsche Industriearbeiter braucht und verträgt die Knute nicht. Das Rezept lautet daher: Stellen wir dem internationalen, radikalen Sozialismus einen nationalen Sozialismus entgegen, den Geist der Versöhnung dem Geist des Aufruhrs, die Macht der Ohnmacht, und geben wir da greifbare Taten, wo die wühlenden Feinde des Staates nur leere Worte boten!

XIX.

Die Aristokratie der Arbeit.

Die soziale Klassenbildung ist das unabtrennbare Merkmal aufsteigender Kulturen. Diese Klassenbildung schichtet sich anfänglich nach der Geburt, später nach Beruf, Besitz, Bildung, Arbeit. Jede Klasse erzeugt ihre eigene Berufs- und Standesehre, die das Fundament aller Klassenbildung darstellt. Nach Maßgabe der Leistungen, die die betreffende Klasse der Gesamtheit bietet, wird sich ihr Rangverhältnis bestimmen. Ist der Zuschnitt einer Nation ein vorwiegend oder gar ausschließlich militärischer, so leistet die Armee der Gesamtheit das Höchste und sie nimmt dementsprechend in der Wertung der Nation die oberste Stelle ein. Bei längeren Friedensperioden hingegen, in denen die erwerbenden Stände in den Vordergrund der öffentlichen Meinung und Schätzung treten, verschieben sich die Wertungsformen mehr und mehr zugunsten der produzierenden Stände. Neben die militärische Aristokratie tritt zunächst der Landadel als Vertreter des wichtigsten Erwerbszweiges der Nation, der Landwirtschaft. An den Landadel schließt sich der Beamtenadel, an diesen der Industrie- und Handelsadel, endlich macht der Arbeitsadel seine Rechte geltend. Im wesentlichen kommen für das Deutsche Reich drei Typen von produzierenden Ständen in Betracht: 1. Landwirtschaft, den östlichen Teil des Deutschen Reichs beherrschend und in seinen Klasseninteressen vorzugsweise vertreten durch die älteste Form der Aristokratie, den Adel der Geburt oder des Blutes. 2. Handel und Industrie, den westlichen Teil des deutschen Kaiserreichs behauptend, mit Berlin als Ausgangspunkt. Hier bildet sich am Ausgang des 19. Jahrhunderts der neue Adel, der des Talents, der Tatkraft, der Organisation und der Intelligenz, kurz, die industrielle oder Handelsaristokratie heraus. 3. Städtische und industrielle Arbeiterklasse. Dieses neue Klassenbe-

wußtſein iſt ganz jungen Datums. Im Deutſchen Reich kommt es erſt ſeit den glorreichen Siegen und dem auf dieſe folgenden gewaltigen Aufſchwung von Induſtrie und Handel merklich zum Vorſchein. Die Macht der Arbeiterklaſſe liegt in ihrer Organiſation. Durch Arbeitseinſtellungen, die auf ein gegebenes Loſungswort hin am gleichen Tage im ganzen Deutſchen Reich eintreten könnten, würden die Arbeiter die ganze Staatsmaſchine zum Stillſtand bringen können. Auf die Gefahr hin, ſelbſt mitzuverhungern, könnten die fünf Millionen deutſcher Induſtriearbeiter die ganze Nation aushungern. Daß dies nicht geſchieht, verdanken wir der intelligenten Oberſchicht der Arbeiterſchaft, den Arbeitsariſtokraten. Sie geben eben im wohlverſtandenen Eigenintereſſe dieſes Loſungswort nicht aus. Immerhin hat das Deutſche Reich mit der Tatſache zu rechnen, daß das zwanzigſte Jahrhundert ebenſo der Ausbildung der Knights of labour, der Arbeitsariſtokratie, dienen wird, wie das neunzehnte die Ausbreitung des Kapitalmagnatentums gefördert hat. Wie nämlich aus jedem fortgeſetzten Krieg ſich notgedrungen Ariſtokratien herausbilden müſſen, weil die Maſſe ſich allüberall in Führende und Geführte ſpaltet, ſo hat auch der Weltkrieg von Kapital und Arbeit zwei Ariſtokratien gezeitigt, nämlich eine Kapital- und eine Arbeiterariſtokratie.

Wenn dergeſtalt die Schaffung einer Arbeiterariſtokratie im Deutſchen Reich als wichtiger Programmpunkt jeder innerdeutſchen Politik anzuſehen iſt, ſo ſcheint uns die Erhaltung und Feſtigung der Geburtsariſtokratie zu jenen elementaren politiſchen Vorausſetzungen der deutſchen Nation zu gehören, über die ſich die Hüter der Nation niemals ungeſtraft werden hinwegſetzen dürfen. Denn der Geburtsadel, der alte, erbeingeſeſſene zumal, der ſeit Jahrhunderten die deutſche Scholle bearbeitet, repräſentiert ein gut Stück Nationalgeſchichte. Mehrhundertjährige Traditionen, gemeinſame Leiden und Freuden, verwandtſchaftliche und freundſchaftliche Beziehungen zwiſchen den führenden Geſchlechtern, endlich und beſonders: für einander in zahlreichen Schlachten vergoſſenes Blut — dies alles bildet einen geſchichtlichen Kitt von unvergleichlicher Stärke. Eine Dynaſtie ohne alten Geburtsadel hat, wie das Beiſpiel der größten Uſurpatoren aller Zeiten, das der Napoleoniden gezeigt hat, keinen dauernden Beſtand. Ein Parvenukaiſertum mit friſch gebackenem Adel vermag vielleicht ein plötzlich aufzuckendes, blendendes Raketen-

feuer von plebiszitärer Hurraſtimmung zu entfachen, nicht aber die bleibende Sonnenwärme nationaler Zuſammengehörigkeit zu erzeugen. Nicht bloß die Natur, auch die Geſchichte macht keine Sprünge. Der Satz der Kontinuität, von dem die Naturwiſſenſchaft beherrſcht iſt, gilt auch vom geſchichtlichen Leben. Plötzlichkeiten, willkürliche Abbiegungen vom vorgeſchriebenen Entwicklungsweg rächen ſich in der Natur durch Untergang, in der Geſchichte durch Degeneration. Staatsweſen, die durch revolutionäre Kataſtrophen in ihrer natürlichen Entwicklung gehemmt und zu einer plötzlichen Unterbrechung ihrer regulären Entwicklungslinie gezwungen werden, verkümmern. Denn Staaten ſind wie Organismen, die ihrer Natur nach auf ruhige Entwicklung geſtellt ſind. Aushungern oder Ueberfüttern ſind ihnen gleich ſehr gefährlich; ſie vertragen nur eine mittlere Diät. Das Sonnenkönigtum Ludwig XIV. hat den gleichen Anteil am Niedergang der franzöſiſchen Nation, wie die große Revolution. Politiſche Blutleere der Bürger iſt ebenſo verhängnisvoll wie plötzlicher Blutandrang: die Mittellinie erweiſt ſich auch hier als die richtige.

Um die Kontinuität der deutſchen Nation zu gewährleiſten, bedarf es einer Klaſſe von ſtark ausgeprägtem Verantwortlichkeitsgefühl. Dieſes Gefühl ſtellt ſich in der Regel erſt als erworbene und vererbte Eigenſchaft von zahlreichen Geſchlechtern dar, in denen ſeine Pflege heimiſch geworden iſt. Auch Gefühle ſind erblich, ſo gut wie Fertigkeiten und Talente. Wie die Venetianer oder Florentiner die Bearbeitung der feinen Filigranarbeit von Geſchlecht auf Geſchlecht vererben, wie es ganze Muſikerfamilien, Gelehrten- und Pfarrerdynaſtien, ganze Künſtlergeſchlechter gibt, weil ſich eben Fähigkeiten und Fertigkeiten vererben, ſo ſind auch Gefühle und Eigenſchaften geborener Herrennaturen erblich. Gute Körperhaltung, ſicheres Auftreten, ſcharf ausgebildetes Ehrgefühl, Pietät für die Verdienſte der als Vorbilder dienenden Ahnen, beſonders und vor allem ein hochgeſpanntes Pflichtbewußtſein: das alles ſind von den Vorfahren erworbene und in vielen Generationen auf die Nachfahren vererbte Eigenſchaften. Alles dies ergibt ein nationales Stammkapital von ſolchem Umfang, daß es ein frevelhaftes Vergeuden wäre, dieſe in Hunderten von Jahren angeſammelten Schätze an Treu und Glauben, an Zuverläſſigkeit und Nobleſſe ungenützt verkümmern zu laſſen. Die deutſche Nation ſollte nie vergeſſen, daß Freiherr von Stein und Fürſt Bis-

marck aus dem kleinen deutschen Adel hervorgegangen sind, und daß sie in diesen Männern nur geerntet hat, was deren Vorfahren einst gesät haben. Natürlich kann auch ein Self-made-man, dessen Vater oder Großvater noch ein Anonymus war, durch Naturbegabung ein gleich hohes Verantwortlichkeitsgefühl entwickeln, wie der hochgefürstete; nur wird ein solches Genie als Ausnahme anzusehen sein und nicht als Regel gelten dürfen. Die Chancen zur Erwerbung aller dieser Eigenschaften auf dem Weg der Vererbung, der jahrhundertelangen Erziehung, der eingeübten Anschauungen und Gefühle sind ungleich größer, als das Zufallsspiel der Genies. Hier kann nur der Durchschnitt maßgebend sein. Im Durchschnitt aber werden die Kinder altadeliger Geschlechter die genannten Eigenschaften schon darum leichter erwerben, weil sie ihnen durch jahrhundertelange Gewöhnung und Züchtung angewachsen und gleichsam zur zweiten Natur geworden sind, während die Kinder aus Familien ohne jede Tradition alle diese Eigenschaften erst auf dem Wege der Nachahmung mühsam erlernen oder durch ein besonderes Gnadengeschenk der Natur in die Wiege gelegt bekommen müssen. Es bleibt indes eine Eigenschaft zurück, die nicht gezüchtet werden kann, weil sie offenbar nicht erblich ist: das Genie. Gefühle, Instinkte, Triebe, ja sogar Talente sind erblich, Genie nicht. Die Adelsgeschlechter mögen daher alle erdenklichen, das Staatswohl fördernden Tugenden pflegen und auf ihre Nachkommen vererben — vor der Schranke des Geistes müssen auch sie Halt machen, denn diesen vermögen sie wohl zu erwerben, nicht aber zu vererben. Es tritt daher zur Geburtsaristokratie ein zweiter Faktor als ebenbürtig hinzu: die Geistesaristokratie; jene umfaßt ganze Geschlechter, diese naturgemäß nur einzelne Personen. Ueberall dort, wo der Geist — in konzentriertester Form: das Genie — die ausschlaggebende Rolle spielt, wie in Literatur, Kunst, Wissenschaft, Technik und in der Politik, da wird die Geistesaristokratie den Vorrang gegenüber der Geburtsaristokratie zu behaupten haben. Treffen beide Voraussetzungen — Geburts- und Geistesaristokratie — zusammen, desto besser. In Armee und Verwaltung, wo Disziplin, sichere Haltung, Korpsgeist, Treue und Zuverlässigkeit die erforderlichen Haupteigenschaften darstellen, da wird der Geburtsadel nach wie vor seine Stellung behaupten. In den sogenannten liberalen Berufen jedoch, in denen Geist und Wissen den Ausschlag geben, kön-

nen nur Naturbegabung und persönliche Tüchtigkeit, nicht aber Geburt oder Tradition in Anschlag gebracht werden.

Unser ländlicher Grandseigneur hat alle erdenklichen staatserhaltenden Vorzüge, bis auf einen: Geld zu verdienen. Die östliche Landwirtschaft steckt noch mitten in den Vorurteilen des Feudalstaates, als ob das Geldverdienen an sich etwas Anrüchiges, Ehrenrühriges, Schimpfliches wäre. Man übersieht, daß wir den Uebergang vom Agrarstaat zum Industriestaat, vom Kleinhandel zum Großhandel, vom Nahverkehr zum Fernverkehr, vom Polizeistaat zum Rechtsstaat, von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft schon hinter uns haben. Wir leben, ob wir wollen oder nicht, in der Aera des Kapitalismus. Wer vor dieser Tatsache sein Auge gewaltsam verschließt, der wird von den Rädern des Weltgetriebes erbarmungslos zermalmt. Der englische Hochadel hat dies längst begriffen und daher seine Macht; der preußische Kleinadel will es aber immer noch nicht Wort haben, daß die Zeit des wirtschaftlichen Dolce far niente für immer vorüber ist. Die Söhne des englischen Hochadels treffen wir in den großen Industrien, Bergwerken, Banken und Handelsgesellschaften, die des preußischen Kleinadels nur in Ausnahmefällen, und meist nur dann, wenn sie anderweitig entgleist sind. Daraus erwächst das Vorurteil seitens des Adels, daß Gelderwerb etwas Banausisches, Unehrenhaftes sei, und seitens des Bürgertums, daß Adlige, die sich dem Gelderwerb zuwenden, deklassiert und deroutiert sein müssen.

Hier gilt es, das Uebel an der Wurzel zu packen.

Eine innerdeutsche Reformpolitik wird an dieser Stelle die Hebel anzusetzen haben. Wenn der Adel fortfährt, sich von Industrie und Handel grundsätzlich fernzuhalten, muß er mit der Zeit verarmen. Der vollständig verarmte Adel ist aber eine gesellschaftliche Lächerlichkeit und ein staatliches Unglück zugleich. Adel und Besitz sind eben Korrelatbegriffe; ein besitzloser Adel fordert notgedrungen den gesellschaftlichen Spott heraus und wird zur Donquichotterie, oder er führt zum Glücksrittertum.

Durchgreifend kann dem Adel nur so geholfen werden, daß er dem Vorbild des englischen Hochadels folgt und die neue Art von Aristokratie, den Industrieadel, als ebenbürtigen Bundesgenossen anerkennt, sich mit ihm verschwägert, gesellschaftlich mischt und nach und nach den Geburtsadel solchergestalt industrialisiert. Es hieße seitens

des ländlichen Adels Windmühlenkampf treiben, wenn er sich diesem Zug der Zeit, der den industriellen Typus der Gesellschaft aus seinem Schoß geboren hat, beharrlich widersetzen wollte; denn er wird den Triumphzug der Maschine ebensowenig aufhalten, wie die aufrührerischen Fuhrleute den Bau der ersten Eisenbahn verhindern konnten. Wer sich dieser Lokomotive trotzig entgegenstellt, dessen Schicksal ist besiegelt. Deshalb wird der ländliche Adel gut tun, sich rechtzeitig um ein Billet erster Klasse im Zug unserer Kultur umzutun, statt der Lokomotive den Weg versperren zu wollen.

Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn Landwirtschaft und Industrie als feindliche Brüder hingestellt werden. Der Nachweis ist vielmehr leicht zu führen, daß es im Interesse der Industrie liegt, die Landwirtschaft zu heben, aber mindestens ebensosehr im Interesse der Landwirtschaft, eine blühende Industrie zur Seite zu haben. Geht nämlich unsere hochgespannte Industrie in die Brüche, dann ist auch der landwirtschaftliche Schutzzoll nicht mehr zu behaupten, ohne daß wir Krisen, Erschütterungen, Hungerjahren und deren Folgen, Revolutionen, entgegengingen. Der hohe Vieh- und Getreidezoll wird vorwiegend von der industriellen Arbeiterbevölkerung getragen, denn der Landarbeiter, das bäuerliche Gesinde, wird in der Regel in natura entlohnt. Dabei ist es dem Landarbeiter ganz gleich, ob die Vieh- und Getreidepreise hoch oder niedrig stehen. Ja, für denjenigen Teil seines Produkts, den der Bauer mit seiner Familie und seinem Gesinde verzehrt, ist es auch dem Kleinproduzenten gleichgültig, ob er einen höheren oder geringeren Zollschutz genießt. Nur für das auf den Markt gelangende Getreide oder Vieh ist der Zollschutz maßgebend. *In Wirklichkeit ist der Industriearbeiter nur das Medium für den höheren Zoll.* In letzter Instanz zahlt die *Industrie* durch das Mittel ihrer *Arbeiter* den erhöhten Zoll. Es ist dies der berechtigte Tribut, den der Staat von der Industrie dafür fordern kann, daß Armee und Verwaltung für Ruhe, Sicherheit und Stetigkeit der Industrie sorgen. Armee, Marine, Verwaltungskörper und Justiz ermöglichen der Industrie das Aufblühen, weil sie ihr Ordnung, Sicherheit und Rechtsschutz gewährleisten. Die Prämie, die die Industrie auf dem Umwege des landwirtschaftlichen Zolls für alle genannten Dienste entrichtet, ist eine berechtigte und angemessene. Aber damit die Industrie in die Lage komme, diese

vergleichsweise hohe Prämie durch das Zwischenglied der höheren Lohnzahlung an ihre Arbeiter entrichten zu können, muß sie durch langbefristete Handelsverträge in ihrem Bestand geschützt sein.

So lange die Industrie bei langbefristeten Handelsverträgen und starker Marine, die ihr Konkurrenzfähigkeit im Welthandel sichern, sich in ungehemmter Entwicklung befindet, vermag sie einen Teil ihres Gewinns in der Form *höherer Lohnzahlungen* an ihre Arbeiterschaft abzugeben. Die Arbeitslöhne in der Industrie sollen bei günstiger Konjunktur ihre steigende Tendenz bewahren und eben damit ein kaufkräftiges Industriearbeitertum schaffen, das der Landwirtschaft höhere Lebensmittelzölle zu zahlen die Mittel hat. Es ist nur gerecht, wenn die deutschen Industriearbeiter, die durch ihre Intelligenz und Tatkraft dem Fabrikanten die Konkurrenz auf dem Weltmarkt ermöglichen, für diese ihre Tüchtigkeit durch höhere Lohnzahlungen entschädigt werden. Deshalb sollten bei günstiger industrieller Konstellation die Lohnbewegungen der Arbeiter, wofern sie die staatliche Ordnung nicht stören, mindestens mit wohlwollender Neutralität behandelt werden. Je höher nämlich der Anteil ist, den der Industriearbeiter vom Bruttoverdienst seines Prinzipals empfängt, desto mehr nähert er sich der besitzenden Klasse, der mittleren Bourgeoisie, und desto sicherer rückt er vom Lumpenproletariat ab. Der gelernte Industriearbeiter ist der künftige Mittelstand, der Bourgeois des zwanzigsten Jahrhunderts, und der Staat hat alles Interesse daran, das Aufsteigen der Arbeiterschaft in diese Mittelschicht nach Möglichkeit zu begünstigen. Aber auch die Landwirtschaft ist an dieser Bourgeoisierung des Industriearbeitertums stark interessiert; denn je höher der Anteil ist, den die Industriearbeiter am Gesamtgewinn der nationalen Industrie sich erkämpfen, desto kaufkräftiger wird diese Arbeiterschaft auch für landwirtschaftliche Produkte. Je besser sich die Arbeiterschaft nährt, je höher ihre Lebenshaltung steigt, desto größer wird naturgemäß die Rate, die sie bei entsprechenden Zöllen an die heimische Landwirtschaft von ihrem höheren Lohn abzugeben imstande ist. Der Industriearbeiter ist eben nicht mehr, wie der Landarbeiter, ein bloßer Konsument für Getreide und Milchprodukte, sondern bei steigendem Wohlstand auch für Vieh, Gemüse, Fischfang und Geflügel. Und hier spricht gerade der heimische Markt vorwiegend mit, zumal Gemüse und kleinere landwirtschaftliche Produkte vom Ausland nur

geringe Konkurrenz zu fürchten haben.

Aber freilich bleibt das Blühen der Industrie Hauptbedingung höherer landwirtschaftlicher Zölle. Nur wenn die Industrie in der Lage ist, ihren Arbeitern vergleichsweise hohe Löhne zu zahlen, sind diese kaufkräftig genug, der Landwirtschaft höhere Preise für ihre Produkte zu bewilligen. Die Landwirtschaft hat also genau dasselbe Interesse am Aufblühen der Industrie, wie diese an der Hebung der Landwirtschaft. Manus manum lavat. Die Landwirtschaft darf nie vergessen, daß eine dauernde industrielle Krise auch sie in starke Mitleidenschaft ziehen wird; denn sobald das Volk hungert, lassen sich hohe Getreidezölle, wie das Beispiel Englands wiederholt gelehrt hat, unter keinen Umständen mehr behaupten. „Fällt der Herzog, so muß der Mantel nach." Stocken Handel und Industrie, so schreit ein Drittel, und zwar ein verwöhntes Drittel der Nation, nach Brot, und wer dann noch den Mut hat, hohe Nahrungsmittelzölle zu fordern, soll sich nur nicht wundern, wenn ihm zuerst das ominöse Wort „Getreidewucher" an den Kopf geworfen, hinterher vielleicht der Kopf selbst in aufrührerischer Verzweiflung angetastet wird.

Man werfe uns nicht ein, die oppositionellen Parteien geben ja schon bei einem geringeren Getreidezoll die Parole „Brotwucher" aus. Die Tatsache wird nicht bestritten, aber ihre Wirksamkeit wird in Abrede gestellt. Solange die Regierung, deren oberste Pflicht es ist und bleibt, das ökonomische Gleichgewicht der Nation mit allen ihr zu Gebote stehenden Machtmitteln herzustellen und aufrecht zu halten, ein gutes soziales Gewissen hat, braucht sie das Feldgeschrei ihrer Gegner nicht zu fürchten. Denn was sie augenblicklich unmittelbar für die Landwirtschaft tut, kommt mittelbar doch der ganzen Nation, also auch der Industrie, zu gute, zumal die höheren Einnahmen der Landwirtschaft diese ökonomisch stärken, kaufkräftiger gestalten und eben damit zu besseren Abnehmern auch der einheimischen industriellen Produkte machen. Das Geld für die erhöhten Zölle bleibt ja zum großen Teil im Land. Es zirkuliert aus der Hand der Industrie in die der Landwirte und strömt dann in der Form erhöhter Ansprüche der Landwirte an heimische Industrieprodukte wieder in die Industrie zurück. Handel, Industrie und Landwirtschaft hängen, richtig verstanden, zusammen; sie gehorchen einem inneren Kräfteparallelogramm. Sache der denkenden Köpfe ist es, für dieses Kräfte-

parallelogramm die wissenschaftliche Formel zu finden.

Hat die Regierung ihr soziales Gewissen durch die Herstellung eines dauernden Gleichgewichts zwischen diesen beiden ausschlaggebenden Erwerbszweigen beruhigt, so vermag ihr das Geschrei ihrer Gegner nichts anzuhaben. Die oppositionellen Parteien mögen alsdann aufrührerische Schlagwörter ausgeben, soviel sie wollen; nur recht dürfen sie nicht haben.

Ohne eine Aristokratie kann sich unser Kultursystem offenbar nicht behaupten. Zeitigte das Feudalsystem die Aristokratie der Geburt oder des „blauen Blutes", der beginnende Kapitalismus das Geldpatriziat oder die Aristokratie des gelben Metalles, so hat der Industrialismus des abgelaufenen Jahrhunderts eine neue Herrschaftsform aus seinem Schoße geboren: die Aristokratie der schwieligen Faust, die Knights of labour. Wie im hinter uns liegenden Jahrhundert die Bourgeoisie in aristokratische Gradabstufungen ausmündete, die man anfangs spöttisch, später mit bitterem Ernst als Eisenbahnkönige, Petroleumherzoge, Börsenfürsten, Schlotgrafen und Kohlenbarone rubrizierte, so sind die Ritter der Arbeit, der vierte Stand, augenblicklich darauf und daran, sich aristokratisch zu schichten, in Gradabstufungen zu spalten.

Das Rousseausche Märchen von der Gleichheit Aller, das Herdentier-Idyll, hat sich angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit als soziale Mythologie entpuppt. Selbst die Herdentiere, und gerade diese, haben ihre Aristokraten. Unter den Haustieren sind sie an der Schelle, unter den Raubtieren an der stolzen Mähne kenntlich. Wie es immer Herrschende und Beherrschte gegeben hat, so jederzeit Führer und Geführte. Vergegenwärtigt man sich, was eine Aristokratie dem Wortsinne nach bedeutet: Herrschaft der Besten, so scheint es nicht bloß Naturgesetz, sondern ebensosehr Vernunftgebot zu sein, daß Aristokratien sich bilden, d. h. daß die Besten eines Volkstums, eines Standes, einer Klasse oder sozialen Gruppe, zur Herrschaft gelangen, wenn und insofern die Herrschenden wirklich zugleich die Besten sind.

Wie im Tierreich, so siegt auch im Menschengeschlecht die Auslese der Tüchtigsten und Leistungsbesten. Schon im Pflanzenreich vollzieht sich für menschliche Wertungen die Scheidung von Distel und Rose, von giftigen und heilsamen Kräutern, von übelriechenden und wohlig duftenden Früchten, von Eicheln, die man Schweinen und Edel-

obst, das man Königen vorsetzt. Die Ameisen haben ihre feste Ueber- und Unterordnung, Arbeitsteilung und Organisation; die Bienen haben neben der Arbeitsbiene ihre Königin. Das räudige Schaf nimmt in der Hürde eine andere Stellung ein als der stolze Widder, der die Nüstern schwellende Hengst im Gestüt eine andere, als die lahme Schindmähre. Und sollte es unter Menschen anders sein? Kann der geborene Kretin die gleiche Stellung in der Gesellschaft beanspruchen wie ein Bismarck oder Helmholtz? Hat irgend ein Quidam in der Sozialdemokratie die Geltung Bebels? Leistet er ihr das gleiche? Nach der allgemein anerkannten und im wirklichen Leben zum Durchbruch gelangten Formel: do ut des kann sich die Wertschätzung des Einzelmenschen seitens der Gesellschaft nur nach dem Maßstabe dessen richten, was dieser ihr geleistet hat. Die Leistungsbesten, anders ausgedrückt: die Aristokraten, sind demnach die geborenen Führer.

Leistungsbeste gibt es aber unter allen Schichtungen des sozialen Lebens und Geschehens. In Anstand und guter Sitte, in Ton, Geberde und Haltung, in Vornehmheit und Verbindlichkeit der Formen haben „die blaublütigen" Aristokraten eine so tiefeingewurzelte Tradition und zur zweiten Natur gewordene Erziehung, daß man sie in der Regel als die Leistungsbesten der gesellschaftlichen Umgangsformen bezeichnen kann. Wenn und solange diese älteste Form der Aristokratie ihrem sozialen Beruf, Vorbilder innerer Herzensnoblesse und äußerer Gefälligkeit der Form zu sein, voll nachlebt, behält sie neben den übrigen, sogleich zu besprechenden Aristokratien ihre ungeschmälerte, geschichtlich zudem sanktionierte soziale Berechtigung und Bedeutung.

Das Gesetz der sozialen Auslese hat, wie aus dem Feudalsystem des Mittelalters die Geburtsaristokratie, so aus der kapitalistischen Aera der Neuzeit eine zweite Form der Aristokratie herausgetrieben, die Geldaristokratie oder Plutokratie. Treffen beide Faktoren — edle Geburt und großer Kapitalbesitz — zusammen, wie dies ganz besonders im englischen Hochadel durchwegs der Fall ist, so entsteht die neuerdings so genannte Synthese: Aristoplutokratie. Die Kapitalisten sind überall dort, wo es sich um selbsterworbenen, nicht um ererbten Besitz handelt, Talente der Organisation. Sei dieses Großkapital in Industrien oder Terrain-Spekulationen, im Warengroßhandel oder Effektengroßhandel erworben — gleichviel: es setzt zu seiner Entstehung im

Durchschnitt ein großes Talent an Umsicht, Energie, Scharfblick und vor allen Dingen eine kluge Organisation voraus. Man komme nur nicht mit dem blinden Zufall, im praktischen Leben Glück genannt. Zufall und Glück sind, wie wir immer wieder betonen möchten, ein asylum ignorantiae, das Asyl, in welchem wir unsere Unwissenheit über die Motive unterbringen, welche vielfach durch das Wortungeheuer „Glückszufall" bezeichnet werden. Zufall und Glück heißen nichts anderes, als das Zusammentreffen oder Sichkreuzen zweier Kausalreihen. Dieses Zusammentreffen wird aber von umsichtigen Menschen vorausgesehen, zum mindesten vorausgeahnt. Das eben nennen wir Klugheit und Umsicht, was Unwissende oder Toren als Glück und Zufall preisen. In Tat und Wahrheit ist jedermann seines Glückes Schmied, sofern er es selbst in der Hand hat, entweder mit eisenfester Faust an der Gestaltung seiner Zukunft zu hämmern oder seine Hände schlaff und energielos sinken zu lassen. Deshalb und nur deshalb nenne ich die Großkapitalisten, die durch Voraussicht und gedankliche Energie gewaltige Summen in eine Hand zusammengeballt haben, Talente der Organisation, weil man ohne dieses Talent zwar Millionen erben, aber nicht erwerben kann. Und so gibt es auch im Kapitalismus eine Auslese der Leistungsbesten, eine Aristokratie der Tüchtigkeit. Im achtzehnten Jahrhundert, unter dem Vorantritte des Merkantilsystems, kündigt sich diese kapitalistische Aristokratie schon an, in der großen französischen Revolution erkämpft sie ihr politisches Existenzrecht, und im neunzehnten Jahrhundert setzt sie sich in der Form eines allmählich auch zu gesellschaftlicher Anerkennung gelangenden Kapital-Magnatentums vollständig durch.

Wie nun die Wende des 18. Jahrhunderts unter dem Zeichen der politischen Umwertung aller Werte stand, so die des 19. unter dem Sternbilde der sozialen Umwertung. Nicht mehr der dritte, sondern der vierte Stand steht jetzt im Vordergrund des politisch-sozialen Interesses; der erstere ist als saturierter Stand mit eigener Aristokratie ins Alter der Reife getreten, der letztere, unter den Wehen der Revolution geboren, soll im zwanzigsten Jahrhundert mündig gesprochen werden. Die neue Majestät, vor welcher die übrigen Stände huldigend das Knie beugen werden, heißt: König Arbeit. Natürlich fehlt es diesem Volkskönigtum heute ebensowenig an Feinden und Neidern wie einst dem Bürgerkönigtum. Aber die Logik der sozialen

Tatsachen ist hart und unerbittlich. Mit ehernem, unbeirrbarem Schritt wandelt sie gravitätisch durch die Jahrhunderte. Die Hierarchie der gesellschaftlichen Gliederung, das Aufsteigen der unteren Stände zu immer höherer Macht und gebieterischem Einflusse, das Herausbilden immer neuer Formen von Aristokratien ist ein immanenter, also unabtrennbarer Zug unseres Kultursystems. Die Herrschaft entschlüpft immer ausgesprochener den Händen einzelner, um in die weniger zu gelangen und allgemach unter die Besten aller Stände hinüberzugleiten. Unter allen Schichtungen des sozialen Lebens bilden sich von selbst und unausbleiblich wieder Unter-, Mittel- und Oberschichten, und unter diesen wieder die oberste Schicht: die Aristokratie. Soll das arbeitende Volk, wie es der Grundzug aller demokratischen Entwicklung unseres Kultursystems fordert und durchsetzt, an der Herrschaft partizipieren, ja in einzelnen vorgeschrittenen Demokratien vermöge seiner erdrückenden Majorität sie sogar selbst üben, so lautet die Vorbedingung zur Mündigkeitserklärung des arbeitenden Volkes: Schaffung einer Arbeiter-Aristokratie.

Zur Herausbildung einer solchen, wie jeder anderen Aristokratie gehört vor allen Dingen Zähigkeit, Ausdauer, Besonnenheit und auf erziehlichem Wege hergestellte Tradition. Eine Aristokratie läßt sich nicht plötzlich aus dem Boden stampfen, willkürlich dekretieren — oder sie wird auch danach. Soll sie nicht der Gefahr erliegen, an den Kinderkrankheiten des Parvenütums zu Grunde zu gehen, so muß diese neue Aristokratie aus ihrem sozialen Boden naturgemäß herauswachsen, die Oberschicht also wie von selbst und absichtslos von den zahlreichen Unterschichten sich ablösen. Und dieser Prozeß der allmählichen Aristokratisierung der Arbeit vollzieht sich geräuschlos, aber mit der Unentrinnbarkeit eines sozialen Fatums in England, der Heimat der Trade-Unions, dem klassischen Boden der politisch-sozialen Experimentierarbeit unseres gesamten westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems.

Wie England in seinen politischen Institutionen zunächst das Modell Montesquieus, der französischen Enzyklopädistik und der von dieser heraufbeschworenen Revolution, weiterhin das parlamentarische Prototyp des ganzen westlichen Kontinents geworden ist, so scheint ihm auch in seiner stilleren sozialen Minierarbeit die Führerrolle in der Herstellung eines sozialen Friedens zuzufallen. Die englische

Arbeiterschaft ist im besten Zuge, einen Teil der „sozialen Fragen", und gerade den empfindlichsten Teil, die Bildung einer Arbeiter-Aristokratie, auf dem Wege besonnenster Selbsthilfe wie spielend zu lösen. Dort bricht sich allmählich die Ueberzeugung Bahn, daß die Gefahr eines europäischen Weltbrandes umso geringer wird, je „geschulter, sittlich geadelter und ästhetisch geläuterter die arbeitende Bevölkerung wird". Dieser neue Arbeitsadel wird nicht durch Patente verliehen oder erkauft, sondern in saurer, harter Kleinarbeit im Sozialen mühsam erworben. Diese soziale Auslese, dieser Ritterschlag zum Knight of labour von Volkes Gnaden ermangelt aller höfischen Etiquette, aber sie entschädigt durch das frohe Bewußtsein, daß sie ihre Entstehung nicht der Laune oder Willkür eines Potentaten, sondern einem unentrinnbaren, naturgesetzlichen Prozesse verdankt. Die neue Aristokratie der schwieligen Faust hat sich in England gebildet, nicht weil es der Königin von England und Kaiserin von Indien gefiel, sie zu „Rittern der Arbeit" zu schlagen, sondern weil Se. Majestät das Naturgesetz will, daß die Besten zur Herrschaft gelangen, d. h. daß in allen Schichtungen der menschlichen Gesellschaft Aristokratien sich bilden.

Den äußeren Anlaß zu obigen Betrachtungen bildet das Werk von Hans v. Nostitz: „Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England. Ein Beitrag zur sozialen Geschichte der Gegenwart". Jena, Fischer, 1900. 808 Seiten. Nach Geburt und Stellung gehört v. Nostitz der erstgenannten Aristokraten-Kategorie an — er ist Legationsrat im königlich sächsischen Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten — nach Stimmung und Fühlung dürfen wir ihn zu den Befürwortern der letztgenannten Aristokraten-Kategorie zählen. v. Nostitz ist kein „roter Prinz", kein Standesapostat, kein mandatshungriger Reichstagskandidat, der sich etwa um die Gunst des vierten Standes bewürbe, sondern ein gedanklicher wie charakterlicher Gentleman. v. Nostitz verschmäht es vornehm, nach links oder rechts liebäugelnd auszuschauen; er geht vielmehr, gleich seinem offenbaren Vorbilde, Lord Shaftesbury, den ihm von der wissenschaftlichen Ueberzeugung diktierten Weg unbeirrt vorwärts. Es ist ein ruhiges, sachliches, man möchte fast sagen unpersönliches Buch, das immer nur Tatsachen, nur selten Gründe ins Feld führt, weil der Autor jenem englischen Minister beipflichtet, der das Wort geprägt hat: Ein Pfen-

nig Erfahrung ist mehr wert als tausend Goldstücke Theorie. Das Buch ist auch frei von jeder Tendenz; es ist niemandem zuliebe, niemandem zuleide geschrieben. Hingegen ist über dem Ganzen eine Stimmung gelagert, von welcher man nur wünschen kann, daß sie jene Kreise ganz durchziehen und erfüllen möchte, denen v. Nostitz entstammt und angehört — ich meine: das soziale Fühlen. Schon diese durchaus moderne Grundstimmung, von welcher dieses bemerkenswerte Buch durchhaucht ist, verdient eine einläßliche Auseinandersetzung.

Das v. Nostitzsche Werk über „Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England" ist kein zünftig-gelehrtes Buch. Die wissenschaftliche Technik eines volkswirtschaftlichen Seminars hätte sicherlich gegen Einteilung und Behandlung des Stoffes, gegen Auswahl und Form der reichlichen Zitate, vielleicht auch gegen Anlage und Gruppierung des Ganzen mancherlei Bedenken. Aber gerade darum reizt das Buch auch den verwöhntesten Gaumen durch eine gewisse wissenschaftliche Jungfräulichkeit und literarische Züchtigkeit. Es riecht weder nach der Studierlampe noch nach aufgeblähtem Gelehrtenstolz. Es gibt sich mit einer ungekünstelten Unmittelbarkeit, die doppelt angenehm berührt, wenn man vom Verfasser gelegentlich erfährt, daß er dieses gewichtige Opus seinen Mußestunden als Beamter abgekargt und die Mühe nicht gescheut hat, die von ihm beschriebenen Institutionen an Ort und Stelle zu beobachten, um von ihnen ein ebenso sachlich zutreffendes wie anschaulich erfaßtes Bild entwerfen zu können.

Dieser „Beitrag zur sozialen Geschichte der Gegenwart" ist das Werk eines Dilettanten, ohne ein dilettantisches Werk zu sein. Es ist ein gutes Stück englischer Kulturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. v. Nostitz ist ein Liebhaber der Wissenschaft etwa in dem Sinne, wie Chamberlain ein Liebhaber von Orchideen ist, das heißt, zugleich einer ihrer besten Kenner. Nach dem Tode Gneists und Helds wüßte ich unter den Deutschen nur noch Lujo Brentano und Gustav Cohn zu nennen, welchen eine so intime Vertrautheit und umfassende Beherrschung der englischen Verfassungs-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte nachgerühmt werden könnte, wie diesem sächsischen Legationsrat.

Das Werk selbst zerfällt in zwei Bücher, deren erstes das Verfassungs- und Bildungswesen Englands behandelt, während das zweite

die Arbeiter-Genossenschaften untersucht. Von diesen werden die Gewerkvereine, die Hilfskassen, Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften, der gesetzliche Arbeiterschutz, Arbeitslohn, Arbeitszeit, Arbeitsstreitigkeiten, endlich Wohnungs- und Arbeitslosenfrage in gesonderten Abschnitten dargestellt. In einem letzten, „Zusammenfassende Bemerkungen" betitelten Kapitel wird der Niederschlag der gesamten Untersuchung sorgsam herausdestilliert und ein behutsamer Anlauf zu eigenen Theorien genommen.

Was nun die innere Anlage des Werkes angeht, so ruht es in seinem ersten verfassungsgeschichtlichen Teile auf den soliden Fundamenten Gneistscher Untersuchungen, ergänzt durch die Studien Helds und Baernreithers. Den Grundstock aller übrigen Darstellung bilden englische Blaubücher sowie der umfassende Bericht des königlichen Ausschusses für die Arbeiterfragen (Royal Commission on Labour), welcher im Jahre 1891 niedergesetzt wurde und bis 1894 getagt hat. Die den gleichen Gegenstand behandelnden Werke des Ehepaares Webb und Paul de Rousiers über Trade-Unionen, Karl Booth, „Labour and Life of the People of London", sechs Bände, endlich und insbesondere die Arbeiten des Statistikers Robert Giffen werden mit großer Vorliebe herangezogen. Mit Ed. Bernsteins „Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie", 1899, befaßt sich v. Nostitz wiederholt, meist in zustimmendem Sinne. Die Bekanntschaft mit Franz Oppenheimers Schriften, insbesondere seiner „Siedelungs-Genossenschaft", habe ich nur ungern vermißt. Philosophischen Fragen steht v. Nostitz vollkommen fern. Wo sie gestreift werden, geschieht es aus zweiter, wenn nicht noch späterer Hand. Daher mag es auch kommen, daß Engels nur in seiner Schrift über die Lage der arbeitenden Klassen in England, nicht aber als selbständiger Denker Berücksichtigung findet. Marx wird einigemal flüchtig erwähnt, vom „Kapital" wird der erste Band zitiert, und erst gegen den Schluß des Werkes (S. 781 ff.) erfolgt eine nur die Oberfläche streifende Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, beziehungsweise der materialistischen Geschichtsauffassung. Die ganze hergehörige Literatur der letzten Jahre ist ihm entgangen; er kennt weder Tönnies, noch Stammler, weder Simmel, noch Natorp.

Trotzdem v. Nostitz die ganze zugehörige Literatur vernachlässigt hat, befindet er sich, ohne es zu wissen, sicherlich auch, ohne es zu

wollen, auf der gleichen Gedankenlinie, welche die deutschen Fabier bisher eingehalten haben. Die Gesellschaft muß sozialisiert werden; das soziale Fühlen muß in Mark und Saft der Denkenden aller Stände übergehen, das ist der Echoschall, wie er uns aus den Schriften zuerst der englischen, seit acht Jahren etwa auch aus der Mitte der deutschen Fabier entgegentönt. Das Werk v. Nostitz' nimmt sich wie ein Grundtext zu jener Melodie aus, welche die deutschen Fabier — nennen wir sie: Gefühlssozialisten — seit Jahr und Tag präludierend vorgesummt haben. Ich will damit nicht etwa angedeutet haben, daß v. Nostitz diese Melodie irgendwo aufgefangen hat. Im Gegenteil. Es macht mir ganz den Eindruck, als ob er sich anfänglich die Ohren mit Wachs verstopft hätte, nur um diesem sozialen Sirenengesange zu entgehen. Aber es half ihm nichts. Die Tatsachen der sozialen Entwicklung Englands waren stärker als sein anerzogenes Vorurteil, und v. Nostitz war ehrlich genug, sich vor der Wucht dieser Tatsachen zu beugen. Wie der alttestamentliche Bileam zog er vielleicht von Hause aus, um zu fluchen, aber dieser Fluch verwandelte sich in einen Segen, als er die Hütten des englischen Jakob erblickte. Das „Aufsteigen des Arbeiterstandes in England", welches v. Nostitz mit großer Gewissenhaftigkeit verfolgt hat, anfänglich vielleicht nur aus wissenschaftlicher Liebhaberei, hat's ihm zuletzt dermaßen angetan, daß im Verlaufe seiner Untersuchungen aus dem Darsteller ein Bekehrter geworden ist. Nicht Theorien, Tatsachen haben ihn bezwungen. Der Eindruck, den ich aus seinem Buche empfangen habe, ist wenigstens kein anderer, als daß ich seinen Verfasser für einen Gefühlssozialisten vom Schlage Lord Shaftesburys halte.

Der Verelendungs-Theorie, welche Marx und Engels seinerzeit gerade auf Grund der englischen Arbeiterverhältnisse aufgestellt haben, wird von Nostitz an der Hand der jüngsten Entwicklung dieser Verhältnisse der Todesstoß versetzt. Es soll Julius Wolf unvergessen bleiben, daß er zum ersten Schlage gegen die Marx-Engelssche Verelendungs-Theorie, die beinahe sakrosankt geworden war, mutig ausgeholt hat. Eduard Bernstein hatte den noch größeren Mut, sich von Wolf und anderen überzeugen zu lassen, und die Verelendungs-Theorie preiszugeben. Jetzt kommt v. Nostitz und setzt das Tüpfelchen auf das i. Sein Buch schlägt die ohnehin nur

noch röchelnde, in Partei-Organen krampfhaft nach Lebensluft schnappende Theorie von der fortschreitenden Verelendung der Massen tot, mausetot. Es ist nicht wahr, was Marx und Engels auf Grund unzulänglichen und nur temporär gültigen Materials prophezeit haben, daß die Armen immer ärmer werden müssen. Das Gegenteil ist vielmehr durch das v. Nostitzsche Buch für Alle, die nur sehen wollen, unwiderleglich bewiesen. Nicht eine allmähliche Verelendung, sondern umgekehrt eine stetig aufsteigende Aristokratisierung der Massen findet in England statt, in jenem England, an welchem Marx und Engels exemplifiziert haben!

Nicht als ob Marx und Engels die Geschichte gefälscht hätten! Die von ihnen vor einem halben Jahrhundert etwa geschauten Verhältnisse waren tatsächlich so haarsträubend, wie sie dieselben geschildert haben; nur ihre Voraussage, daß die Verhältnisse sich noch mehr verschlimmern würden, erwies sich als falsch, grundfalsch. Die Richtigkeit der Darstellung von Engels erkennt v. Nostitz ausdrücklich an; nur ihre Schlußfolgerungen verwirft er, und dies mit Recht. Denn mit dem Aufkommen und Erstarken der Demokratie auf Kosten der englischen Monarchie hat sich der Standard des englischen Arbeiters Schritt für Schritt gebessert, gehoben, vermenschlicht. Und wenn nach Ranke die Auseinandersetzung zwischen Monarchie und Volkssouveränetät die große Aufgabe der Gegenwart bildet, so ist nach v. Nostitz die Monarchie in England „entschieden unterlegen".

War der Arbeiter früher so gut wie entrechtet, so beginnt er jetzt die politische Führung „zu begehren und zu haben". Denn als Grundzug und Ergebnis der Gesamt-Entwicklung Englands erweist v. Nostitz die „allmähliche Demokratisierung der gesamten Verfassung" (S. 117). Da aber kein Staatswesen ohne Aristokratie sich zu behaupten vermag, so hat sich das moderne England zu einer „aristokratischen Demokratie" emporentwickelt.

Dieser Grundzug wird nun im einzelnen an der neueren Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Englands aufgezeigt. In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts noch sind in England drei Fünftel aller Kinder ohne jeden Unterricht aufgewachsen, und von rund 750,000 Personen, welche eine Ehe schlossen, konnten mehr als 300,000 nicht einmal ihren Namen schreiben. Und selbst heute steht der Volksunterricht in England hinter dem Festland noch vielfach zurück, aber

die „Fortschritte, die im letzten Menschenalter gemacht worden, sind riesig". Wenigstens ist gegenwärtig die Elementarschule, und zwar die konfessionslose, eine öffentliche Einrichtung. Auch die höhere Bildung, welche in England weniger darauf abzielt, Bücher als vielmehr Männer zu erzeugen, ist den Arbeitern nicht mehr so verschlossen wie ehedem. Mehr und mehr nimmt der Arbeiterstand an der höheren Bildung teil, und diese hat aufgehört, etwas „Aristokratisches zu sein". „Der Gedanke der Gleichberechtigung und Duldsamkeit ist nicht bloß rechtlich, sondern auch tatsächlich zum Durchbruche gelangt und derartig in Fleisch und Blut übergegangen, daß Reibungen so gut wie nicht mehr vorkommen."

Dieses glückliche Resultat zu zeitigen, haben die führenden Stände in England, besonders auch die Fabier, mit der ihnen eigenen Unverdrossenheit mitgeholfen. Die „Universitäts-Ausdehnung (University extension), die Universitäts-Niederlassungen (Settlements), die bekannte Toynbeehall, sowie das weniger bekannte Arbeiterkolleg (Workingmens College) — sie alle haben das ihrige dazu beigetragen, den sittlichen und geistigen Habitus der englischen Arbeiterschaft ständig zu heben und zu veredeln.

Wie der moralische und intellektuelle Standard durch die Schulen, so wird der ökonomische durch die soziale Gesetzgebung gehoben und verfeinert. Die Gesetzgebung ist eben eine Pädagogik für Erwachsene. Diesem ökonomischen Emporsteigen des Arbeiterstandes ist nun das zweite Buch gewidmet, das mit dem Genossenschaftswesen einsetzt. Im Jahre 1898 waren die Gewerkvereine (Trade Unions) zur riesigen Ziffer von 1,600,000 Mitgliedern in 1300 Vereinen mit 13,000 Zweigvereinen herangewachsen; sie stellen etwa 21 Perzent der gesamten handarbeitenden Bevölkerung dar. Diese Gewerkvereinler sind nun die aufsteigende Oberschicht, aus welcher die Aristokraten der Arbeit allmählich herauswachsen. Entstehung, Verfassung, Wirksamkeit und Erfolg der Gewerkvereine in allen ihren Auszweigungen werden liebevoll geschildert und der gewerkvereinliche Zusammenschluß der Arbeiterschaft gegen jüngere Gegner tapfer verteidigt.

Das Kapitel über „Hilfskassen, Erwerbs- und Wirtschafts-Genossenschaften" ist reich an Aufschlüssen und Schlußfolgerungen. Im Jahre 1892 waren bereits acht Millionen Personen in etwa 29,000 Hilfskassen mit insgesamt 25 Millionen Pfund Sterling Kapitalver-

mögen versichert, wobei freilich zu bedenken ist, daß einzelne Mitglieder mehreren Hilfskassen angehören. Die Konsumvereine und Produktiv-Genossenschaften zeigen eine nicht minder erfreuliche Aufwärtsbewegung auf. Sie haben $1^1/_2$ Millionen Mitglieder, 18 Millionen Pfund Sterling Betriebskapital und einen Jahresumsatz von mehr als 40 Millionen Pfund Sterling. „Gegenwärtig werden nahezu alle Bedürfnisse der arbeitenden Stände von ihnen geliefert." Die Kooperation stellt eine Versöhnung von Kapital und Arbeit dar; sie will ihrer eigenen Aussage nach „nicht Geld, sondern Menschen machen".

Alle diese Erfolge sind in England nur erzielt worden durch die hervorragendste Eigenschaft der Engländer: Geduld und Ausdauer. Nur keine Plötzlichkeiten, keine Katastrophen, keine vulkanischen Eruptionen des sozialen Organismus. Nicht umsonst ist die Evolutions-Theorie *englischen* Gepräges (Lyell, Darwin, Spencer). England ist das Vorbild aller Evolution, das heißt der Summierung kleiner Wirkungen zu großen bewegenden Kräften. Ein englischer Minister (Mundella) hat denn auch das Wort geprägt, daß in England „der Fortschritt in der Gesetzgebung genau dem Fortschritt in der öffentlichen Meinung des Landes entsprochen hat".

Die „Kinderkrankheiten des Industriestaates", welche Marx und Engels ein solches Grauen eingeflößt haben, daß sie nur in der Revolution Heilung sahen, werden in England selbst durch soziale Gesetzgebung überwunden. Aber diese Dioskuren haben das Verdienst, das soziale Gewissen unseres Kulturkreises geweckt und geschärft zu haben. Mahner und Wecker des sozialen Gewissens denken vor allem an Robert Peel und Lord Shaftesbury, aber auch an Moriz v. Egidy, dem „Leben selbst Religion war".

Bezüglich der Arbeitslöhne stellt v. Nostitz fest, daß in den letzten 50 Jahren eine große Erhöhung der Löhne eingetreten ist. Giffen schätzt sie für die meisten Gewerbe auf 50—100 Perzent, in einzelnen Gewerben auch noch darüber. Hinsichtlich der Arbeitszeit ist ein paralleler Fortschritt zu verzeichnen. Selbst den Acht-Stunden-Tag sieht v. Nostitz nicht als bête noire an. Für einzelne Gewerbe, z. B. für gewisse Zweige der chemischen Industrie, scheint ihm auch der Acht-Stunden-Tag „noch immer zu lang zu sein". „Eine regelmäßige Arbeitszeit von mehr als zehn Stunden ist meist vom Uebel, und gegen eine Arbeitszeit von bloß acht Stunden ist vom sittlichen

Standpunkte aus nichts einzuwenden. Wer solange regelmäßig arbeitet, kann nicht träge genannt werden." Zudem wird die kürzere Arbeitszeit „zum größten Teile durch größere Arbeitsanspannung ausgeglichen".

Auch in bezug auf das Einigungswesen und die Schiedsgerichte konstatiert der Verfasser auf allen Linien einen „erheblichen Fortschritt", aber nur dort, wo eine Organisation wenigstens der Arbeiter vorhanden war. „Wie die Anerkennung der Gleichberechtigung der Arbeiter durch die Unternehmer die Voraussetzung des Schieds- und Einigungswesens ist, so trägt in Wechselwirkung das Schieds- und Einigungswesen zur Verbreitung dieser sozial-politisch so wertvollen Haltung bei."

Wenig befriedigend ist der Stand der Arbeitslosenfrage in England, denn für „eine staatliche Arbeitslosen-Versicherung scheint keine allgemeinere Neigung und jedenfalls keinerlei Aussicht zu bestehen".

Jedenfalls hat sich die „politisch-soziale Stellung des Arbeiterstandes *von Grund aus verändert*; er hat die Anerkennung als Stand neben anderen gefunden". Der obere Mittelstand der Arbeiter beträgt jetzt schon 22 Perzent. Erinnert man sich, daß die Gewerksvereinler 21 Perzent aller Handarbeiter darstellen, so darf man ohne Uebertreibung sagen, daß die Proletarier in England ihre eigene Aristokratie erzeugt haben, so zwar, daß *ein Viertel aller Proletarier* der obersten Schicht angehört, während die Lumpen-Proletarier (Bummler, Gelegenheitsarbeiter und Halbverbrecher) nur noch 1·2 Perzent des Proletariats ausmachen. Und so sind denn in England augenblicklich drei Mächte im Werke, die schlimmsten Auswüchse und Bitternisse der sozialen Frage zu beseitigen: *die Selbsthilfe-Genossenschaften, das soziale Fühlen der oberen Stände* (besonders der Fabier) und die *öffentliche Gewalt*. Das Zusammenwirken dieses Dreivereins wird und muß mit der Zeit den gordischen Knoten der sozialen Frage entwirren.

Heißt unser *Ziel* soziale Pazifizierung, so ist die Bildung einer durch planmäßige Förderung der genossenschaftlichen Produktion herauszugestaltenden Arbeiter-Aristokratie das am sichersten dazu führende *Mittel*. Es genügt nicht, die Auswüchse von rechts und links zu beschneiden; das ist nur die negative, kritische Hälfte der sozialen Arbeit. Die positive, schöpferische besteht darin, nach dem Vorbilde

der englischen Trade Unions die qualifizierten Arbeiter in eine höhere Schicht hinaufzuheben, die Proletarier zu Bourgeois ökonomisch emporzuzüchten, eben damit aber eine neue Art von Aristokratie, die Aristokratie der Arbeit, zu schaffen. Die Mittelstands-Politik aber ist das einzig zuverlässige Mittel zur Heranbildung einer solchen Aristokratie der Arbeit. Aristoteles hat hier das letzte Wort gesprochen.

Je größer nämlich die Zahl der an der bestehenden Wirtschaftsordnung Interessierten wird, umso geringer ist, wie ich früher an anderer Stelle angeführt habe, die Gefahr ihres Umsturzes. Länder mit gesundem Mittelstande, wie Skandinavien, Holland oder die Schweiz, sind trotz aller politischen Freiheiten — vermutlich sogar wegen dieser — gegen gewaltsame soziale Zuckungen mehr gefeit als zurückgebliebene Staatswesen mit ausgeprägten Klassenunterschieden. Nur kurzsichtige Pfahlbaupolitiker werden über die Tatsache zur Tagesordnung übergehen, daß die politisch freiesten Länder — England und die Schweiz — in ihren Parlamenten, absolut und relativ genommen, die geringste Anzahl sozialistischer Vertreter zählen. Der vornehmste soziologische Erklärungsgrund für die Immunität der Eidgenossenschaft gegen revolutionäre Umtriebe, obgleich sie die expatriierten Revolutionäre und Deklassierten aller Länder als Gäste beherbergt, dürfte denn doch wohl in ihrem gesunden Mittelstande zu suchen sein. Wenn also minder vorgeschrittene Staatswesen eine Sozial-Demokratie als Sauerteig brauchen — existierte sie nicht, so müßte man sie erfinden — so kann man in vorgeschrittener Demokratie ihrer füglich entraten. Die soziale Gesetzgebung, der Rechtssozialismus, vertritt hier die Stelle der Sozial-Demokratie.

Würden sich die Standesgenossen des Herrn v. Nostitz seine Schilderung der englischen Gentry zum Muster nehmen, welche im sozialen Beruf „Ehre und Pflicht" sehen, so ginge der Prozeß der Sozialisierung der Gesellschaft in beschleunigterem Tempo vor sich, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Elementar-Unterricht, Arbeiterschutz, Gesundheits- und Wohnungspflege machen aus der neuen Aristokratie der schwieligen Faust ein neues Geschlecht, dem die Aristokratie des blauen Blutes die biedere Rechte zu reichen wahrlich nicht zu verschmähen braucht. Der Adel der Arbeit tritt dem des Intellekts, des Organisations-Talents und der Geburt ebenbürtig zur Seite.

Gewiß, ein Allheilmittel zur Beschwörung der sozialen Fragen gibt es nicht, vielmehr wollen diese in „harter, mühsamer, stetiger Arbeit" gelöst sein. Aber wenn das Schlußwort des von Nostitzschen Buches, „Es ist Sinn und Gerechtigkeit im Leben der Völker", eine tiefe Wahrheit enthält, so liegt dieser Sinn und diese Gerechtigkeit für die Arbeiterschaft darin, daß sie aus ihrer Mitte eine eigene Aristokratie hervortreibt.

XX.

Freiheit und Gleichheit.

Eine sozialphilosophische Betrachtung.

I.

Der Mensch führt ein Doppelleben. Wie er in seinem anatomischen Bau ein Doppelwesen darstellt — den beiden Hemisphären des Gehirns entsprechen paarige Organe, wie Hände, Füße, Augen, Ohren u. s. w. — so zeigt er auch in seiner seelischen Beschaffenheit eine tiefe Zwiespältigkeit. Innere Gespaltenheit gehört zu seiner unabtrennbaren Grundnatur. Der Sonnenhelle des klaren Bewußtseins steht das trübe Dämmerlicht des dunklen Vorstellungslebens gegenüber. Die logischen Operationen des Verstandes und die freien Entfaltungsformen der Einbildungskraft und der Vernunft werden von den Niederungen des Gefühls- und Willenslebens, von triebhaften Affekts- und Willensäußerungen in Schach gehalten. In unserem Sprachgebrauch symbolisiert sich diese Gedoppeltheit in der Gegenüberstellung von Kopf und Herz, von Geist und Gemüt, von Intellektsmenschen und Gefühlsmenschen, wofür dann neuerlich der Gegensatz von Nervenmenschen und Muskelmenschen getreten ist. Dem Dichter entringt jenes innere Janusgesicht des Menschen den Stoßseufzer „zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust". Die eine zieht uns himmelwärts, die andere höllenwärts; die eine stempelt uns zu Engeln, die andere zu Teufeln. Jene trägt uns empor zu den lichten Höhen des Ideals, diese zerrt uns herab zu den düsteren Abgründen des Alltags. Dort Leben, hier Tod; dort Liebe, hier Haß; dort Gott, hier Satan; dort gütige Fee, hier böser Dämon.

Diesen Dualismus unseres Innenlebens suchen die Philosophen auf metaphysische oder psychologische Formeln zu bringen. Jüngere

Psychologen sprechen auf Grund der Beobachtung, daß unser Ich-Zentrum zuweilen ausgelöscht und von einem uns sonst fremden Bewußtseins-Inhalt vikariierend ersetzt erscheint, geradezu von einem Doppel-Ich. Locke stellt dem äußeren einen inneren Sinn entgegen, Leibniz dem bewußten Seelenleben die stoischen petites perceptions, das unergründliche Schattenreich des unbewußten Seelenlebens, das Eduard von Hartmann — nach dem Vorbilde Salomon Maimons und Joh. Gottlieb Fichtes — in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt hat.

Diese seelische Gedoppeltheit des Menschen reflektiert sich durchweg in den philosophischen Systembildungen, soweit diese dualistische Merkmale an sich tragen. Seinem anthropomorphisierenden Grundzuge getreu, überträgt der Mensch die Zweiheit, die er in sich selbst neben der Ich-Einheit als zweites, fundamentales inneres Erlebnis vorfindet, auf die Außenwelt und deutet so die eigene Duplizität in jene hinein. So entstehen die Gegensätze von Idee und Materie bei Platon, von Atom und leeren Raum bei Demokrit, von Teleologie und Mechanismus bei Anaxagoras, von Form und Stoff bei Aristoteles, von Leib und Seele, von Welt und Gott, von Natur und Geist in der gesamten mittelalterlichen Weltanschauung, von ausgedehnter und denkender Substanz bei Descartes bezw. den entsprechenden zwei Attributen bei Spinoza, endlich von Sinnlichkeit und Verstand, von Trieb und Willen bei Kant.

Kant spaltet den Menschen direkt in zwei Hälften, indem er ihm zwei verschiedene Bürgerrechte zuweist. Wie wir alle unsere Erkenntnisse aus zwei Quellen, Sinnlichkeit und Verstand, schöpfen, und wie wir von zwei Antrieben, sinnlicher Begierde und sittlichem Wollen, beherrscht werden, so sind wir auch Bürger zweier Welten, einer phänomenalen und einer intelligiblen, einer Welt der Erscheinungen (mundus sensibilis) und einer Welt der Dinge an sich (mundus intelligibilis). Dort liegen wir eingekerkert im unentfliehbaren Gefängnis unserer Anschauungsformen in Raum und Zeit, und unserer Denkformen in den zwölf Kategorien, dort auch schmachtet unser Trieb- und Willensleben im unentrinnbaren Kettenbann der Kausalität, welche uns aller Freiheit beraubt; hier erheben wir uns im sittlichen Willen zu autonomer Selbstherrlichkeit und geben uns das oberste Willensgesetz der Pflicht (kategorischer Imperativ). Als Bürger der Erscheinungswelt sind wir Sklaven, als Bürger der intelligiblen Welt sind

wir Herren unserer Selbst. Es würde in diesem Zusammenhange zu weit führen, wollte ich alle Male aufzählen, welche die ursprüngliche seelische Gespaltenheit der Menschennatur den großen philosophischen Systembildungen eingekerbt hat. Ein andeutendes Wort dürfte an dieser Stelle genügen. Ich verweise nur auf den Kampf des Ich mit dem Nicht-Ich bei Fichte, des Subjekts mit dem Objekt bei Schelling, des Logischen mit dem Alogischen bei Hegel, des Willens mit dem Intellekt bei Schopenhauer, des Bewußtseins gegen das Unbewußte bei Hartmann, des Uebermenschen gegen den „heillos mittelmäßigen" Durchschnittsmenschen bei Nietzsche. Uebertragen wir diesen durchgängig beobachteten Dualismus ins Soziologische, so ergeben sich zwei Urgegensätze, welche seit Anbeginn der beglaubigten Geschichte um den Vorrang ringen: Freiheit und Gleichheit.

Wenn es gilt, das philosophische Verständnis für ein großes Problem, wie Freiheit und Gleichheit, aufzuschließen, so scheint mir, rein methodisch genommen, der gerade Weg nicht der kürzeste zu sein. Einem solchen Fundamentalproblem der Gesellschaftsphilosophie oder Soziologie kann man sich nicht unvorbereitet entgegenstellen, um es dialektisch zu lösen. Nur in behutsamen Anläufen und mit vollem Rüstzeug darf man sich solchen Grundfragen menschlichen Zusammenlebens zu nähern versuchen. Selbst scheinbare Irr- und Umwege darf man nicht scheuen, sofern nur Aussicht vorhanden ist, in das Wirrsal der uns umdrängenden soziologischen Fragen etwelche Klärung zu bringen. Gehört nämlich die Gedoppeltheit zur menschlichen Stammesnatur, so darf es uns nicht wundernehmen, wenn all unser Denken sich in Gegensätzen bezw. Widersprüchen bewegt. Durch den bloßen Akt der Verneinung verwandelt unser Denken jeden beliebigen Gegenstand oder Vorgang mühelos in sein Gegenteil. Die Urgegensätzlichkeit zeigt sich in der Natur als Spannung und Lösung, als positiver und negativer Pol, als ponderable Materie und unwägbarer Aether, als Attraktion und Repulsion, als Affinität und Verbindungswiderstand. Die Kirche macht uns diesen Urgegensatz als Himmel und Hölle, als Lohn und Strafe, als Gott und Satan, als Jenseits und Diesseits anschaulich. Die Moralsysteme formulieren diesen Gegensatz als Gut und Böse, als Lust und Unlust, als Tugend und Laster; die Rechtssysteme als Ordnung und Willkür, als Gerechtigkeit und Unrecht, als Gesetzlichkeit und Gesetzwidrigkeit; die Logik als wahr und falsch;

die Aesthetik als schön und häßlich; die Algebra als Plus- und Minuszeichen. Die Naturforscher zerlegen die gesamte Natur in zwei Hälften, in Anorganisches und Organisches. Die beschreibenden Naturwissenschaften endlich, besonders Botanik und Zoologie, stellen Genus und Spezies, Gattung und Individuum einander gegenüber. Der Ordnungssinn des Menschen, dessen Ich oder Bewußtseins-Zentrum ihn zwingt, alle inneren Erlebnisse als Widerspiegelungen von Geschehnissen in der ihn umgebenden Außenwelt zu begreifen und den Zusammenhang unter diesen Geschehnissen auf sich zu beziehen, sieht sich zwecks größerer Uebersichtlichkeit genötigt, diese Erlebnisse zu rubrizieren und zu klassifizieren. Die Einheit muß gespalten werden, damit im Inventar unseres Erlebens Ordnung geschaffen werde. Die erste Spaltung, die nächstliegende und natürliche, weil unseren beiden Körperhälften korrespondierende, ist der Dualismus: die Zweiteilung. Diese ist darum das älteste und beliebteste Einteilungs-Schema. Von Ormuzd und Ahriman, von Wischnu und Schiwa angefangen, beherrscht die Zweiteilung alles Existierenden in Licht und Finsternis, in Gutes und Böses, in Positives und Negatives das religiöse wie das philosophische Denken der begabtesten Rassen aller Zeiten. Versuchen wir nun, die ursprüngliche Zweiteilung auf die soziale Beziehungen der Menschen untereinander zu übertragen, so erhalten wir als Seitenstück zu jener „Zehntafel von Gegensätzen", welche der Pythagoreer Philolaos einst aufgestellt hatte, folgende soziologische Zehntafel: Egoismus — Altruismus, Individualismus — Kollektivismus, Sympathie — Antipathie, Selbsterhaltungstrieb — Arterhaltungstrieb, Mann — Weib, soziale Zentripetalkraft — Zentrifugalkraft, Familie — Gesellschaft, Gesellschaft — Staat, Einzelstaat — Bundesstaat und Staatenbund, endlich und insbesondere Freiheit — Gleichheit.

II.

Es liegt uns fern, soziologische Zahlensymbolik zu treiben, um nach alter Magiersitte oder Kabbalistenart in dieser Zehnzahl sozialer Urgegensätze ein verborgenes Gesetz des Universums zu wittern oder auch nur ein entschleiertes Geheimnis sozialer Beziehungsgesetze zu erblicken. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß wir diese Zehntafel von sozialen Urgegensätzen mit ebensolcher Leichtigkeit auf eine ge-

ringere Anzahl reduzieren, wie auf eine größere hinaufschrauben könnten, ähnlich etwa, wie die Stoiker die zehn Kategorien des Aristoteles auf vier zurückführten und Kant sie auf zwölf ausdehnte. Was wir vielmehr mit der Herausarbeitung der zehn typischen Gegensatzformen, welche zwischen Menschen existieren, beabsichtigen, war nur der Gewinn eines befriedigenden Ausdrucks für jenen klassifizierenden Ordnungstrieb, wie er der Menschennatur erbeigentümlich ist.

Das dekadische Zahlensystem empfahl sich dem Menschen schon durch die zehn Finger seiner beiden Hände. Und damit wird es wohl zusammenhängen, daß Moses gerade zehn Gebote, Solon ein Zehntafelgesetz, Philolaos eine Zehntafel von Gegensätzen aufstellte, die Pythagoreer zehn Weltkörper annahmen, die griechische Grammatik zehn Redeteile, die aristotelische Logik zehn Kategorien, die neuplatonisch-kabbalistische Welterklärung zehn Entwicklungsstufen Gottes annahm.

Die „heilige“ Zehnzahl bedeutet nichts anderes, als daß das Zahlenbedürfnis der Menschen bei der nach Analogie der zehn Finger zum Abschluß gelangenden Zahlenreihe eine erste Ruhepause gefunden hat. Der immanente Ordnungs- und Orientierungssinn des Menschen entdeckt sehr bald die gewaltigen mnemotechnischen Vorzüge des dekadischen Systems und adoptiert es deshalb auf der ganzen Linie der vorschreitenden Kulturen. Im Sinne eines vorläufigen Memorandums fürs Gedächtnis mag auch die von uns aufgestellte Zehntafel von soziologischen Urgegensätzen gewisse Dienste leisten. Wir bleiben uns indes bewußt, daß es sich dabei nur um eine empirisch-rohe Zusammenfassung von greifbaren Beziehungsformen von Menschen, nicht aber um die Konstituierung jener sozialen Kategorientafel handelt, welche wir als eine unabweisliche Forderung aller Soziologie anderwärts hingestellt haben. („Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem, An der Wende des Jahrhunderts“, 1899, S. 214).

Wir haben die Gegensätze: Freiheit — Gleichheit an den Schluß unserer soziologischen Zehntafel gesetzt. Es erwächst uns aus dieser Zusammenstellung eine Doppelpflicht. Einmal haben wir den Nachweis zu führen, daß Freiheit und Gleichheit zwar koordinierte Begriffe, aber innerhalb der Koordination nicht korrelate Begriffspaare sind, wie etwa Land und Meer, sondern konträre Begriffe, wie weiß und schwarz, gut und böse, schön und häßlich, welche bekanntlich die

größte Verschiedenheit innerhalb der gleichen Koordination aufweisen. Andermal haben wir einen zureichenden Erklärungsgrund dafür anzugeben, warum wir das konträre Begriffspaar: Freiheit — Gleichheit an den Schluß unserer soziologischen Zehntafel gesetzt haben.

Was nun den Nachweis angeht, daß Freiheit und Gleichheit kein korrelates, sondern ein konträres Begriffspaar darstellen, so wage ich mit jener Zuversichtlichkeit der Aussagen, welche in geschichtlichen und soziologischen Nachweisen überhaupt noch möglich und statthaft ist, die Behauptung, daß Freiheit und Gleichheit, als absolute Werte genommen, einander ausschließen. *Denn alle Freiheit hat Ungleichheit und alle Gleichheit Unfreiheit im Gefolge.* Die von der französischen Revolutionsphilosophie axiomatisch gesetzte politische Dreieinigkeit: liberté, égalité, fraternité, erwies sich schon darum als brüchig, weil sie auf einem soziologischen Denkfehler beruhte. Freiheit und Gleichheit schließen einander, absolut genommen, eben nicht ein, sondern aus. Will der Mensch „unbedingt" frei sein, wie anarchistische Schwarmgeister sich ihn „konstruieren", so kann er die gleiche „unbedingte" Freiheit jedes anderen Menschen unter keinen Umständen neben sich dulden, da seine Freiheit durch die des anderen jeden Augenblick bedroht, beengt und somit paralysiert werden kann. Will sich aber der einzelne isolieren, als Anachoret in die Wüste zurückziehen, wo er niemandes Freiheitssphäre verletzt, so steht es um ihn noch schlimmer. Denn seine Bedürfnisse, vor allem das elementare Geselligkeitsbedürfnis, vermag er nur mit anderen zu stillen und durch andere zu befriedigen. Nicht in der Urwaldwildnis, sondern im geordneten Staatswesen mit seinem kodifizierten Recht ist das Maximum menschlicher Freiheit durchführbar: „der vernunftgeleitete Mensch ist freier im Staatswesen, wo er nach den Regeln des Allgemeinwillens lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich selbst zu gehorchen hat", heißt es in Spinozas Ethik (IV, 73). Aehnlich sagt ein Dichterwort: „Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht".

Die absolute Freiheit wäre im Prinzip zwar denkbar, aber in der Wirklichkeit niemals durchführbar. Die absolute Gleichheit aber ist weder denkbar, noch viel weniger natürlich durchführbar. Frei sein können wir wenigstens wollen, indem wir auf alle Annehmlichkeiten menschlichen Zusammenlebens verzichten und uns isolieren;

gleich sein können wir nicht einmal wollen. Geschlecht, Alter, Blutmischung, Wuchs, Haltung, Temperament, Geschmeidigkeit, Gestaltsverschiedenheit, Begabung, Neigung, schleuniger oder träger funktionierende Assoziationsbahnen, erbliche Belastung im guten wie im bösen Sinne, schärfere oder mattere Sinnesorgane, gesunde oder krankhafte Konstitution, größere oder geringere Muskel- oder Nervenkraft, Geschmack, Takt, kurzum Charakter — das sind so ungefähr die von der Natur schon dem Menschen in die Wiege gelegte Mitgabe an unübersehbarer Ungleichheit unter Menschen. Die Geschichte hat diese natürliche Ungleichheit der Menschen nur noch gemehrt und verschärft durch Sprach-, Stammes-, Volks-, Rechts-, Glaubens-, Sitten- und Sagenverschiedenheit. Dazu treten in höher entwickelten Kultursystemen weitere Quellen der Ungleichheit, als da sind: geschichtliche Ueberlieferung, nationale und wirtschaftliche Interessengruppen, Besitz und Bildung, Zunft- und Klassengliederungen, Schule und Heer, gesellschaftliche Kastenbildungen und eng umgrenzte Familienüberlieferungen, religiöse Sekten- und politische Parteibildungen, künstlerische und literarische Strömungen, wissenschaftliche Richtungen und sportliche Gruppenneigungen u. s. w. bis ins Unendliche. Jede Entwicklungsphase des Menschengeschlechts treibt neue, unübersehbar viele Möglichkeiten der Trennung, Differenzierung und Spaltung unter den Menschen aus sich hervor. Man hat neuerdings versucht, die tiefsten Ursachen aller Ungleichheit unter Menschen, insbesondere unter Kulturmenschen, auf *eine* Formel zu bringen. Gobineau, Chamberlain und Driesmans finden den Haupttypus der Ungleichheit unter den Menschen unseres Kultursystems in der Rasse, Marx und Bücher in der Einkommensverteilung, Schmoller endlich in der Arbeitsteilung. Es liegt nicht im Rahmen unserer Aufgaben, der Frage nachzugehen, welche dieser drei augenblicklich um den Vorrang streitenden Theorien im Rechte sei. Es wäre denkbar, daß jene Ursachen der Ungleichheit vorerst sich aller Klassifizierung entziehen und ganz besonders der Zurückführung auf eine einzige Formel einen unüberwindlichen methodologischen Widerstand entgegensetzen. Für uns handelt es sich indes um die Quellen der Gleichheit, und wir haben die der Ungleichheit nur aufgedeckt, um die Gleichheit als absolute Forderung, als soziologisches Postulat, ebenso zu verabschieden, wie wir es zuvor mit der absoluten Freiheit gehalten haben.

Freiheit und Gleichheit sind keine Dogmen, die gelehrt, sondern nur Ziele, die erstrebt werden können. Anders ausgedrückt: sie sind keine absolut, sondern nur relativ geltende Werturteile der Menschen. Um Dogmen zu sein, müßten sie Anspruch auf unfehlbare, unantastbare Gültigkeit erheben. Diese könnten wir ihnen wieder nur dann zubilligen, wenn sie — zu Ende gedacht — restlos aufgingen, ohne einen Denkfehler in sich zu bergen. Das ist aber, wie wir gezeigt zu haben glauben, keineswegs der Fall. Beide Begriffe unterliegen dem Denkfehler, daß sie, konsequent durchgeführt, sich selbst aufheben, und daraus folgt, daß sie logisch garnicht zu Ende gedacht werden können. Freiheit und Gleichheit sind also im günstigsten Falle nur ewige Vernunftforderungen: Ideale. Sie werden vom Anbeginn der Geschichte unausgesetzt postuliert; sie sind perpetuierte Ziele der Sehnsucht, säkularisierte Wunschwesen, in die Unendlichkeit hinüberprojizierte Optative der Menschennatur. „Völlige soziale Gleichheit wäre der Tod der Gesellschaft", sagt Schmoller (Grundriß I, 410). Zwischen diesen beiden Forderungen der sozialen Gattungsvernunft — Freiheit und Gleichheit — klafft nun jene Lücke, welche uns veranlaßte, dieses konträre Begriffspaar an das Ende unserer Zehntafel von soziologischen Gegensätzen zu setzen. Wir haben diesem Gedanken früher schon folgenden Ausdruck gegeben: „An diesem inneren Zwiespalt krankt das moderne Individuum, welches als Persönlichkeit möglichste Freiheit in seiner Selbstbehauptung fordert und durchsetzt, als Gattungsexemplar dagegen die Gleichheit mit den übrigen Exemplaren der menschlichen Gattung vom Anbeginn der Geschichte sehnsüchtig anstrebt und unverdrossen zu erringen bemüht ist."

III.

Die Freiheitsidee ist das beherrschende Ideal des Liberalismus, wie die Gleichheitsidee das des Sozialismus ist. Die einen sehen den Sinn der Geschichte in der Herausarbeitung des Menschentypus homo liber, die anderen in der des homo socius. Dementsprechend fordern die einen uneingeschränkte Bewegungs- und Entfaltungsfreiheit (laissez faire bei den Physiokraten, free-trade beim Cobden-Klub), die anderen Aufhebung aller künstlichen Schranken unter Menschen und Niederreißung aller Klassen-, Kasten-, Standes-, Geburts- und Einkommensunterschiede, damit das größtmögliche Glück der größt-

möglichen Zahl (the greatest happiness of the greatest number) auf dem Wege staatlicher Zwangserziehung zum Altruismus hergestellt und allen ohne Unterschied des Blutes, Ranges, Talentes, Könnens und Wollens gewährleistet werden könne. Die Vertreter der Freiheitsidee haben ihre Karikatur im Anarchismus, die der Gleichheitsidee im Kommunismus; jene sind die Utopisten des Individualismus, diese die Utopisten des Sozialismus.

Wir glauben indes dargetan zu haben, daß Freiheit und Gleichheit, als absolute Werte gedacht, wie dies von den Utopisten aus beiden Lagern geschieht, niemals realisierbare Ideale, vielmehr im günstigsten Falle soziologische Grenzbegriffe darstellen. In die Kantische Terminologie übersetzt, würde dies heißen: Freiheit und Gleichheit sind nicht etwa konstitutive Gesetze des gesellschaftlichen Daseins, sondern nur regulative Ideen des sozialen Geschehens. Sie beleuchten dem Menschengeschlecht nicht so sehr das Ziel, das erreicht, sondern nur den Weg, der beschritten werden muß, wenn wir gleich wissen, daß wir das letzte Ziel — absolute Freiheit und Gleichheit — nur erstreben, nie erreichen können. Wie wir seit einem Jahrhundert unter dem Banne der Entwicklungslehre (Herder und Goethe, Lamarck und Darwin) uns daran gewöhnt haben, die Konstanz der Arten preiszugeben und weiterhin alle Erscheinungen des Daseins zu relativieren, so müssen wir uns auch in der Soziologie darein finden, alles Absolute abzuweisen und uns bei relativen Werten zu bescheiden. Das gilt wie vom Universum, dem Reich des *Seins*, so auch vom sittlichen Kosmos, dem Reich des *Sollens*. Wie die Entwicklungslehre das Sein in ein Geschehen, den starren Atombegriff in bewegliche Kraftpunkte oder Energien aufgelöst hat, so verflüssigt die auf der Entwicklungslehre ruhende Soziologie das starre Sollen, wie es uns zuletzt im kategorischen Imperativ Kants als Absolutes der Moral in unnahbarer Herrscherwürde entgegentrat, zu wandlungsfähigen sozialen Idealen, denen man zustrebt, ohne sie je zu erreichen.

Freiheit und Gleichheit sind nach alledem, vom Standpunkte des Soziologen, die beiden Leitsterne, welche dem Menschengeschlecht die sonst so unwegsamen Irrgänge seiner Geschichte beleuchten. Sie orientieren uns in großen Zügen darüber, wohin die Reise des Menschengeschlechts geht. Während die Geschichtspessimisten vom Schlage Schopenhauers uns zurufen, daß wir uns ewig im Kreise drehen,

stimmen die führenden Geister der verschiedenen Zeiten und Völker darin überein, daß die Geschichte des Menschengeschlechts Ordnung und Plan, Sinn und Zusammenhang aufweist. Im Altertum vertreten Propheten und Apostel, unter den Philosophen die Cyniker und die Stoa die Einheit des Menschengeschlechts. Im Mittelalter sucht Augustin in der Civitas dei den göttlichen Plan in der menschlichen Geschichte zu entdecken, während Hugo von St. Viktor im zwölften und Thomas von Aquin im dreizehnten Jahrhundert den Fortschritt zum generellen Gesetz der Geschichte erheben. Gnostiker und Millenarier verlegen die in den „sibyllinischen Büchern" prophetisch gekündeten Ziele der Geschichte in das tausendjährige Reich.

In Frankreich greift Bodin die geschichtsphilosophischen Probleme wieder auf. Bodin spricht nicht bloß allgemein vom Fortschritt, sondern — wohl zuerst — von Gesetzen der Geschichte. Ihm folgen Bossuet, Montesquieu, Turgot, Rousseau, Condorcet, St. Simon, endlich und insbesondere Auguste Comte. Auf italienischer Seite bringt Vicos „Scienza nuova", auf deutscher Leibnizens universalistischer Optimismus die Frage des menschlichen Gattungsfortschritts wieder in Fluß. Lessings Freimaurergespräche und „die Erziehung des Menschengeschlechts", Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", Kants „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Schillers „Briefe über ästhetische Erziehung", Fichtes „Sittenlehre", „Reden an die deutsche Nation" und „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", Schellings Vorlesungen „über die Methode des akademischen Studiums", und vor allem Hegels „Philosophie der Geschichte" — sie alle stellen die Freiheit in den Vordergrund ihrer geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Das Gemeinsame der geschichtsphilosophischen Theorien der deutschen Klassik kann unbedenklich darin gefunden werden, daß sie allesamt die Freiheitsidee voranstellen, die Gleichheitsidee aber, mit Ausnahme Fichtes, entweder ganz vernachlässigen, oder der Freiheitsidee zum mindesten unterordnen.

Für diese entschlossene Hervorkehrung der Freiheitsidee auf Kosten der Gleichheitsidee findet endlich Hegel die oberste Formel. Die Realisierung des Begriffs der Freiheit ist nach Hegel das Ziel der Weltgeschichte. Ihren Höhepunkt erreicht dieser „Kultus der Freiheit" in folgenden Auslassungen Hegels: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Diesen Satz hat Hegel als

kennzeichnendes Merkmal seiner Lehre unter sein Bild gesetzt. „Die Orientalen haben nur gewußt, daß einer frei ist (der Despot), die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind; daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte" (Hegel, Werke Bd. IX, 24). Das Zuchtmittel der Menschen, den natürlichen Willen zu bändigen und sie zur allgemeinen wie subjektiven Freiheit heranzubilden, heißt Weltgeschichte. Die „List der Vernunft" bedient sich zu diesem Behufe des Staates, der die objektive Gestalt der Freiheit als dauernden Zustand herstellen soll. Der Endzweck dieses Prozesses ist die Freiheit als Zustand und Gegenstand, der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit; die Mittel sind das Heer aller in der menschlichen Natur begründeten egoistischen Motive: diese Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit macht den Charakter der Weltgeschichte; die Idee der Freiheit und das bunte Gewirr der menschlichen Leidenschaften sind gleichsam jene der Zettel, diese der Einschlag in dem ausgebreiteten Teppich der Weltgeschichte. (Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 1900, S. 742).

In der germanischen Erbmonarchie ist nach Hegel die Freiheitsidee am sichersten verbürgt und gewährleistet. Erst die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen und dies sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit", und an anderer Stelle: „Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, der sich in der Weltgeschichte spiegelt; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Ideen zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit" (Werke Bd. IX, 545 ff.). Seit Hegel ist die Freiheitsidee Gemeingut aller fortschrittlich gesinnten Menschen in Kirche und Staat, in Gemeinde und Schule, in Kunst und Wissenschaft geblieben. So hat Schmoller (Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1900) zu den wenigen gegen alle Anfechtung gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft, über welche eine erfreuliche Einigkeit sich gebildet habe, die Einsicht gezählt, „daß die moderne Freiheit des Individuums und des Eigentums nicht wieder verschwinden könne".

IV.

Was bisher für die Freiheitsidee in reichem, fast überreichem Maße geschehen ist, sollte jetzt für die Gleichheitsidee, ihren soziologischen Widerpart, versucht werden. Hat man früher die Geschichte mit Vorliebe sub specie der Freiheitsidee durchmustert, um die einzelnen Stufengänge der Verwirklichung dieses Ideals bei den verschiedenen Völkern aufzudecken, so sollte jetzt ein gleiches Verfahren sub specie der Gleichheitsidee eingeschlagen werden. Fichte hat in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1806) einen spekulativen Anlauf dazu genommen, die Geschichte unter dem Gesichtswinkel eines ständigen Aufstiegs zur Gleichheit zu beleuchten. Aber Fichte befragte nicht erst die Geschichte, sondern zwang ihr seine dialektische Methode, sein metaphysisches Schema gewaltsam auf. Heute verfahren wir nicht mehr konstruktiv, sondern empirisch. Heute ist die Geschichte unsere große Lehrmeisterin. Wollte man in den Epochen vorwissenschaftlichen Denkens Auskunft über die große Rätselfrage des Daseins holen, so befragte man Seher und Auguren, Zeichendeuter und Orakel. Unser heutiges Delphi heißt: Universalgeschichte.

Die Maßstäbe menschlichen Handelns und Richtungslinien gesellschaftlicher Entwicklungsformen wurden im theologischen Stadium unseres Kultursystems von den beiden Testamenten, von Gott und Offenbarung oder von Interpreten derselben: Konzilien, Synoden und päpstlichen Bullen festgesetzt. Unter dem Einflusse jenes naturalistischen Denkens, das die französische Enzyklopädie zur öffentlich verfehmten, aber heimlich verbreitetsten Weltanschauung erhoben hatte, verwandelte sich die Natur in eine gesetzgebende und normschaffende Instanz. Die Physiokraten und Rousseau lassen den alten cynisch-stoischen Weckruf „Handle naturgemäß" in maßlosen Verherrlichungen erschallen, so daß der Anschein entsteht, als sei das Rätsel der Sphinx endgültig gelöst. Was früher Gottesgebot hieß und seine bindende Kraft aus dieser übersinnlichen Motivquelle schöpfte, heißt jetzt Naturgesetz. Alles, auch der menschliche Gattungsgeist, wird von den Enzyklopädisten vernatürlicht, und die Geschichte selbst von Holbach, Diderot und Helvetius nur noch als Spezialfall der Naturentwicklung begriffen. Daraus folgerte man, daß die Naturwissenschaften die Kriterien nicht bloß

der Wirklichkeitswerte, sondern auch die der Wahrheitswerte der Menschen zu formen haben. Die menschliche Gesellschaft ist danach nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur. Sie empfängt daher ihre Direktive wie immer von einem Priesterstand. Nur heißen die Priester der neuen Lehre jetzt: Naturforscher. Sie sind es, welche die Gesetze nicht bloß der unlebendigen, sondern auch die der lebendig organischen Natur und zuoberst die Entwicklungsgesetze menschlichen Zusammenlebens festzustellen haben. Statt der Synoden Akademien, statt der Konzilien wissenschaftliche Kongresse, statt der Bullen Fachgutachten der Naturforscher.

Gegen diesen überspannten, auf die Spitze getriebenen Naturalismus lehnt sich seit einem Jahrhundert etwa der Historismus macht- und energievoll mit folgender Argumentation auf: Die Naturforscher können uns im günstigsten Falle Aufschluß darüber geben, was *ist*, in manchen Fällen, soweit es ihnen gelingt, *Naturgesetze* zu formulieren, auch darüber, was sein *muß*, aber niemals vermögen sie mittelst ihrer Methoden festzustellen, was sein *soll*. Die Welt der Werte, das Reich des Sollens, entzieht sich ganz und gar ihrer Kompetenz. Aber gerade darauf komme es an. Die Menschen sind nicht bloß denkende, sondern daneben und darüber hinaus handelnde Wesen. Wie wir uns die Welt theoretisch denken sollen, kann uns zur Not kalt lassen, sintemal unser persönliches Wohl und Wehe nicht davon abhängt, ob das Universum aus Atomen, Energien, Monaden oder Kraftpunkten zusammengesetzt ist. Nicht so unser Handeln. Hier heißt es für jeden: tua res agitur. Von unseren Handlungen hängt unsere ganze Lebensführung und Lebensgestaltung, im höchsten Sinne unser Lebensstil ab. Bei den Naturforschern aber können wir uns unmöglich Rats holen, wie wir handeln sollen, da uns Protoplasma oder Zellkern niemals darüber belehren können, welcher Sinn im *menschlichen* Zusammenleben verborgen liegt, und welchen Weg wir daher einzuschlagen haben, den latenten Zwecken oder Gesetzen dieses Gemeinschaftslebens auf die Spur zu kommen.

Hier läßt uns die „Natur" im Stich. Jene phantastischen Soziologen, welche einst geträumt haben, menschliches Zusammenwirken rein naturalistisch als Spezialfall der Gesamtnatur auf dem Wege rein mechanischer Kausalität ableiten zu können, haben samt und sonders Schiffbruch gelitten. Nicht die Natur vermag uns zu verraten,

wohin wir steuern, was wir sollen, wo wir die Ziele menschlichen Zusammenwirkens zu suchen haben, sondern nur die Geschichte kann uns in allen diesen Lebensfragen des Menschengeschlechts Beraterin und Wegweiserin sein. Denn die Natur selbst ist vielleicht nichts weiter, als eine subjektive Verdoppelung, die Uebertragung der an uns selbst beobachteten Einheit des Ich auf eine geforderte Einheit des Weltganzen. Wenn wir den Begriff Natur als Einheit des Kosmos bilden, so haben wir vielleicht nichts anderes getan, als unsere eigene Einheit des Ich jenen Billionen von Mannigfaltigkeiten geliehen, die uns in der Außenwelt verwirrend und betäubend entgegentreten. Jene oberste Einheit, welche im Begriff Natur alle Mannigfaltigkeiten des Seins, Geschehens und Denkens zu einem einzigen Einheitsakt des Bewußtseins zusammenfaßt, erweist sich vielleicht nur als eine von uns *erborgte*, als eine bloße Hinüberprojizierung der Einheit des Ich auf eine hypostasierte Einheit des Weltengrundes.

In völlig anderem Sinne sprechen wir indes von einem Konatus der Geschichte. Wir verstehen darunter den sich in der Menschheitsgeschichte offenbarenden kontinuierlichen Aufstieg zu immer bewußterer Zwecksetzung, zu immer planmäßigerer Ausgestaltung unserer Waffen im Daseinskampfe behufs unbestrittener Beherrschung aller Kreatur auf unserem Planeten. Jenen „Willen zur Macht", den Hobbes, Spinoza und Nietzsche als Grundgesetz des Universums entdeckt zu haben vermeinen, vermag ich nur in der Menschheitsgeschichte vorzufinden. „Die Menschheitsgeschichte ist die oberste Stufenleiter jenes Systems von Zwecken, welches wie punktiert schon in der Monere hervortritt; sie stellt die „Zielstrebigkeit" in höchster Potenz dar. Sie ist das Spiegelbild jenes ewigen Ringens des Menschengeistes, welches immer *mehr Macht* mit immer geringerem *Aufwand* an Mühe zu erreichen bestrebt ist. Die sozialphilosophisch verstandene Geschichte des Menschengeschlechts ist, wie wir in der „Wende des Jahrhunderts" ausführten, im wesentlichen eine Geschichte der Ausbildung, Verfeinerung und Vervollkommnung menschlicher Waffen, insbesondere intellektueller, zur Bereicherung menschlicher Macht, und die Taktik dieses ewigen Kampfes heißt: immer vollendetere Anpassung menschlicher Willenshandlungen an ihre Zwecke, ein immer proportionierteres Verhältnis zwischen Energieverbrauch und jeweiligem Zweck.

Das letzte Ideal dieser Kampfesmethode wird natürlich sein: die restlose Durchführung des Prinzips des kleinsten Kraftmaßes im Geistigen, d. h. ein vollkommen adäquates Anpassen von Kraftverbrauch und Zielsetzung, von Mittel und Zweck."

Können wir dergestalt von der Geschichte und nur von ihr erfahren, wie wir handeln sollen, wenn wir anders die uns von ihr aufgezeigten Tendenzen menschlichen Zusammenwirkens bewußt ausbauen wollen, so müssen wir uns vor der Uebertreibung hüten, an die Stelle eines Kultus der Natur einen Kultus der Geschichte zu setzen. Gegen ein solches Verfahren würde von keiner Seite lebhaftere Einsprache erhoben werden, als — von der Geschichte selbst. Denn sie ist und bleibt die klassische Wissenschaft des Relativen. Alles, was einst als absoluter Wert gegolten, erweist sich in geschichtlicher Betrachtung als wandelbar, vorübergehend, nur für eine bestimmte Zeit und einen gegebenen Ort gültig. Die gewaltigsten Menschheitsheroen erliegen. Weltreiche gehen unter. Institutionen, die für die Ewigkeit geschaffen schienen, werden brüchig und müssen durch andere ersetzt werden. Machtvolle Dynastien sterben aus oder sie werden durch stärkere vergewaltigt. Völker verschwinden. Selbst die chinesische Mauer wird geschleift. Auf die Geschichte läßt sich das Wort Börnes anwenden, daß nur der Wechsel beständig ist. Das kecke Paradoxon des Relativismus: Tout est rélatif, et seul le rélatif est absolu, gilt, wenn überhaupt, so sicherlich von geschichtlichen Erscheinungen. Hier, wenn irgendwo, behält der dunkle Epheser Recht: „Alles fließt".

Soll also die Geschichte die Beraterin des Menschengeschlechts werden, so wird man auf absolutes Erkennen verzichten müssen, um sich mit relativen Erkenntniswerten zu begnügen. Denn wenn von der Geschichte gefordert wird, sie solle die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens ermitteln, so liegt schon im Postulat der Gesetzmäßigkeit selbst eine Bedrohung ihres wissenschaftlichen Charakters. Wir lehnen daher dieses Postulat ab, wie wir alles Absolute ablehnen. Wir befragen die Geschichte nicht nach unbedingt gültigen Befehlen, sondern nur nach weisen Ratschlägen. Befehlen muß, Ratschlägen, besonders guten, soll man gehorchen. Wir deuten jene Zusammenhänge und Gleichförmigkeiten, jene ständig wiederkehrenden geschichtlichen Erscheinungen und typisch sich wiederholenden Vorgänge im

geschichtlichen Leben der Völker, aus denen die Fanatiker des Historismus in übereilter Generalisierung Gesetze herauslesen, als empirische Regeln, nach denen man im wohlverstandenen Eigeninteresse handeln *soll*. Was die Grammatiker für die Sprache, das leisten die Soziologen für die Geschichte; jene leiten aus dem Sprachgebrauch die Regel ab, wie gesprochen, diese aus den meistbewährten Handlungen der Menschen die soziale Regel, nach welcher gehandelt werden soll. Die an der Geschichte orientierte Soziologie erweist sich gleichsam als Grammatik des sozialen Lebens. Sie bietet keine Gesetze, sondern Regeln, keine kategorischen, sondern hypothetische Imperative. Naturgesetzen *muß* man sich, sozialen Regeln *soll* man sich unterwerfen. Jene erteilen starre, unwidersprechliche Befehle, gegen welche dem menschlichen Willen kein Vetorecht zusteht, diese enthalten Maßregeln, Nützlichkeitserwägungen und Klugheitsmaximen, welche nur in der Voraussetzung gelten, daß der Mensch sein eigenes Interesse wahren, d. h. weise handeln *will*. Aus relativen Werten, wie sie uns die Geschichte bietet, lassen sich auch nur relativ gültige Allgemeinurteile ableiten. Die „Natur" ist eben ein System von ausnahmslos gültigen *Gesetzen*, die Geschichte ein System von beziehungs- oder bedingungsweise gültigen *Zwecken*. Gesetzen *muß*, Zwecken *soll* man gehorchen. Die Natur ist das Reich der mechanischen, die Geschichte die Welt der teleologischen Kausalität; jene besitzt die Wirklichkeit, diese die Wahrheit; jene zeigt uns die Einheit der Welt, wie wir sie *denken* müssen, diese erschließt uns ein System von menschlichen Zwecken und Werten, nach denen wir unser *Handeln* richten sollen; jene hat es endlich mit obersten Gattungsbegriffen — Naturgesetze sind nichts anderes — oder Ideen, diese mit Idealen zu tun.

V.

Gleichheit und Freiheit sind, so gesehen, die beiden Ideale der an der Geschichte orientierten Sozialphilosophie. Ideale sind Forderungen, die man erfüllen, Aufgaben, die man bewältigen, oberste Ziele, denen man zustreben soll. Naturgesetze sind verwirklichte Ideen des Weltgeistes, Ideale unendliche Zwecke des Menschengeistes. Das Ideal der Freiheit, wie es sich im Stufengang der Weltgeschichte

etappenweise zu verwirklichen sucht, haben uns die Klassiker der deutschen Philosophie in nicht zu überbietenden geschichtsphilosophischen Linien vorgezeichnet. Das Ideal der Gleichheit weist parallele Züge einer stufenweise vor sich gehenden Selbstverwirklichung auf, ohne daß sein historischer Rhythmus, soweit wir übersehen können, besondere Beachtung oder gar monographische Bearbeitung gefunden hätte. Der Ansatz Fichtes, die Gleichheit als die große Tendenz der Menschheitsgeschichte zu begreifen, ist ein spekulativer Entwurf geblieben, der sich an den Tatsachen der Geschichte gar nicht orientiert, so daß er an ihre Erklärung auch nicht heranreicht. Und doch läßt sich, wie eine Zehntafel soziologischer Gegensätze, so ein Dekalog des sich in der Geschichte manifestierenden Gleichheits-Ideals feststellen, ohne den historischen Begebenheiten durch willkürliche Deutung irgend welchen Zwang anzutun. Die Gleichheitsforderungen innerhalb unseres Kulturkreises machen von den Schöpfern desselben — Griechen, Juden und Römern — bis auf unsere Zeit zehn Stufengänge der Verwirklichung durch.

Es gilt nun, diese zehn Phasen des in der Geschichte unseres Kultursystems allmählich zum Durchbruch gelangenden Gleichheits-Ideals in großen Zügen festzuhalten. Wir wählen diese Zehnzahl nur aus Tradition, zumal wir uns bewußt bleiben, daß die Entwicklung des Gleichheits-Ideals weder mit der hier aufzudeckenden Zehnzahl seiner Stadien abgeschlossen ist, noch auch innerhalb des gezeichneten geschichtlichen Rahmens auf Vollständigkeit Anspruch erheben darf. Die von uns aufzustellenden Rubriken des ewigen Gleichheitsstrebens der weißen Rasse lassen sich mit Leichtigkeit vermehren und vermindern. Die vorgenommene Klassifikation der Gleichheitstendenzen innerhalb unseres Kultursystems und ihre Zerlegung in zehn Stadien beansprucht daher nur provisorische Geltung. Wir folgen auch darin nur dem immanenten Ordnungstrieb der Menschennatur, von dem wir bereits im Eingang dieses Aufsatzes gesprochen haben.

Nur in andeutenden Zügen möchte ich hier das Zehngebot des in der Menschheitsgeschichte als ewige Tendenz hervortretenden Gleichheitsideals vorwegnehmen. Es wird Aufgabe von Spezialuntersuchungen sein, diese zehn Phasen von Gleichheits-Bestrebungen, die zum Teil zeitlich nebeneinander hergehen, zum anderen Teil sich so nahe berühren, daß sie ineinander übergehen, an der Hand des ge-

schichtlichen Details aufzudecken und in ihren bezeichnendsten Merkmalen herauszustellen. Hier mag vorerst das Schema der zehn Gleichheits-Tendenzen seine Stelle finden.

1. Gleichheit der Mitglieder derselben Kaste (Indien), desselben Verbandes, wie z. B. in den auf dem ganzen Erdenrund verbreitet gewesenen Männerbünden, derselben Geheimverbindung, Sekte, Mysteriengruppe (Orphiker, Essener), desselben politischen Geheimbundes (κοινὰ τὰ τῶν φίλων bei den Pythagoreern), endlich Gleichstellung der Mitglieder innerhalb desselben *Standes*, wie sie Platons Republik fordert. Die von Nietzsche wieder aufgenommene antike Formel der Gleichheits-Ideale lautet: *Nur Gleichen Gleiches*, aber *Ungleichen Ungleiches*.

2. *Gleichheit aller Seelen vor Gott*, wie sie das Urchristentum mit dem Buddhismus postuliert und der „Gottesstaat" Augustins dogmatisch durchführt.

3. Gleichberechtigung der religiösen Bekenntnisse nebeneinander: das Toleranzproblem bei Morus, Bodin, Grotius und Locke.

4. Gleichberechtigung der *Lehr*meinungen, philosophischen Ueberzeugungen, politischen Gesinnungen und wissenschaftlichen Theorien, wie sie Spinozas theologisch-politischer Traktat begründet. So findet der Propst von Digne, Pierre Gassendi, den Mut, eine Ehrenrettung des Ketzers Epikur zu versuchen, und Pierre Bayle wagt gar das Paradoxon: ein Staat von Atheisten könne sich sehr wohl behaupten.

5. Gleichheit aller *Stände* nebeneinander, wie sie in den Staatsromanen hervortritt (Morus' Utopien, Campanellas Sonnenstaat, Bacons Nova Atlantis).

6. Gleichheit des *Besitzes*, wie die Kommunisten aller Zeiten und Grade, sei es als mechanische Gleichheit der Genußgüter, sei es als Aufhebung aller Ungleichheit durch Abschaffung des Privateigentums sie angestrebt haben (Morus, Morelly, Mably, Brissot; gemildert bei Rousseau).

7. Gleichheit der *Bildung*, welche durch allgemeine Schul- und Erziehungspflicht allmählich zu verwirklichen sei. Diese intellektuelle Gleichheit wollen Babeuf und Danton gewaltsam erzwingen, während Fichte sie durch obligatorische Nationalerziehung zu erreichen hofft. Das heutige Streben nach Gleichheit der Bildung beschränkt sich darauf, durch freie Berufswahl und Demokratisierung aller Bil-

dungsmittel und Bildungsinstitute jedem die gleichen Bedingungen zum intellektuellen Wettbewerb zu eröffnen.

8. Gleichheit der Staaten, Nationen, Völker, Rassen, Sprachen und Kultursysteme nebeneinander. Jeder mit Souveränetätsrechten ausgestattete Staat beansprucht Gleichberechtigung. Dahin tendiert das von Gentilis und Grotius geschaffene Völkerrecht, das sich gegenwärtig ausbauende internationale Recht, endlich der internationale Schiedsgerichtshof im Haag.

9. Gleichheit der Geschlechter. Die Frauenbewegung (Feminismus) zur Erlangung rechtlicher Gleichstellung mit dem Manne, wie sie mit besonderem Erfolge die warmherzige Schrift John Stuart Mills über „die Hörigkeit der Frau" vertrat.

10. Gleichheit Aller vor dem Gesetz. Das ist die oberste Formel erreichbarer Gleichheitsbestrebungen. Hier strömen politische, religiöse, nationale und soziale Gleichheit zusammen und münden in ein gemeinsames Bett. Die Gleichheit Aller vor dem Gesetz, wo keiner weniger, aber auch keiner mehr als Einer gilt, wo die zehn konträren Schichten: Hoch und Niedrig, Stark und Schwach, Reich und Arm, Mann und Weib, Einheimischer und Ausländer, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Christ und Jude, Konservativer und Sozialist, Befehlende und Gehorchende, Eltern und Kinder die gleiche Behandlung erfahren, stellt in sich die oberste Formel aller Gleichheits-Bestrebungen dar. Wir werden in anderem Zusammenhange nachzuweisen haben, daß in der Gleichheit Aller vor dem Gesetz die Synthese zwischen dem konträren Begriffspaar: Freiheit und Gleichheit zu suchen ist. Hier sollte nur das Motiv angedeutet werden, das uns veranlaßte, die Gleichheit vor dem Gesetz, eine der ältesten Formen der Gleichheits-Bestrebungen, an den Schluß unserer soziologischen Zehntafel zu setzen.

Legen wir solchergestalt auf die Zehnzahl der Entwicklungsstufen des Gleichheits-Ideals wie auf die Zehntafel von sozialen Gegensätzen nur geringes Gewicht, so möchten wir den historischen Rhythmus im stufenweisen Aufstieg des Gleichheits-Ideals mit umso größerem Nachdruck betonen. Nicht auf die Anzahl, wohl aber auf die Tatsache der Kontinuität dieser Stufengänge kommt es uns an. Denn nur durch die Feststellung einer Kontinuität im Erstreben und schrittweisen Verwirklichen von Tendenzen als Ausgangs- und Idealen als Ziel-

punkten der Menschheitsgeschichte vermögen wir in den sonst unübersehbaren Wirrwarr von geschichtlichen Einzeltatsachen Plan, Sinn und Ordnung zu bringen.

Vergleichende Völkerkunde, vergleichende Sprach-, Sagen-, Religions-, Rechts-, Sitten- und Kulturgeschichte belehren uns darüber, daß die Beziehungen der Menschen aller Zeiten und Zonen gewisse typisch wiederkehrende Regelmäßigkeiten aufweisen. Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung bestärken uns in der Ueberzeugung, daß die Beziehungen unter Menschen ebensowenig zufällig, willkürlich, plan- und regellos sich abspielen, wie die Beziehungen der Planeten zueinander oder die der Substanzen — Atome oder Energien — untereinander. Solange die Menschen am ptolomeischen Weltbilde festhielten, herrschte für sie auch unter Planeten Unordnung, bis Kopernikus das geozentrische System durch das heliozentrische ersetzte, Kepler und Galilei sodann die Bewegungsgesetze des Planetensystems festgestellt und eben damit die Wirrniß der Epicyklen endgültig beseitigt haben. Der Kepler der Geschichte soll freilich noch geboren werden. Die Kopernikanische Entdeckung ist für die Soziologie noch zu machen. Das δός μοι ποῦ στῶ gilt ganz besonders von der Geschichte. Wir stecken noch mitten in historischen Epicyklen, in Notbehelfen, im Suchen und Tasten; der feste Punkt fehlt uns. Aber sei's drum. Ohne Ptolomäus kein Kopernikus, ohne Tycho de Brahe kein Kepler, ohne Alchemie kein Boyle, ohne Astrologie kein Galilei, ohne Magie kein Newton. Die provisorische Ordnung der Epicyklen, so schief und verfehlt die Theorie auch gewesen sein mag, war immer noch besser als gar keine Ordnung.

Was hier von der Natur gilt, trifft auch auf die Geschichte zu. Jede Einteilung oder Gruppierung von geschichtlichen Tatsachen, jede Zusammenfassung von Begebenheiten nach höheren Einheitspunkten ist dem Fortschritt des Menschengeschlechts förderlamer, als jene historische Betrachtungsweise, welche in jeder Beziehung von Menschen zueinander ein Einmaliges, niemals Wiederkehrendes, somit der nach Einheitspunkten ordnenden Funktion des menschlichen Bewußtseins für immer Entrücktes sieht. Selbst eine Epicyklentheorie der Geschichte, wie sie Hegels Geschichtsphilosophie etwa für das Freiheits-Ideal bietet, ist uns trotz unserer Einsicht in ihre logische Unzulänglichkeit dienlicher, als jener Atomismus der Geschichte, der in jedem

Menschen einen homo sui generis sieht, und in jeder Handlung des Menschen ein sich nie wiederholendes Unikum. Dieser soziologische Atomismus, wie er sich am klarsten bei Epikur und am widerlichsten bei Stirner — „Mir geht nichts über mich" — ausprägt, führt, folgerichtig zu Ende gedacht, zur Atomisierung der Gesellschaft, d. h. zum anarchischen Individualismus.

Daß es solche Farbenblinde für geschichtliche Zusammenhänge gibt, müssen wir mit Bedauern hinnehmen. Wir anderen *sehen* einen Rhythmus in der Geschichte. Wir *finden* Zusammenhänge, Orientierungsmaßstäbe, Einteilungsprinzipien, ordnende Gesichtspunkte zur Gruppierung geschichtlicher Tatsachen. Wo die anderen nur Chaos wähnen, da lichtet sich uns allmählich der Kosmos der Geschichte; wo sie Zufall und Willkür sehen, da beginnen wir Plan und Sinn zu ahnen; wo sie das isolierte Individuum herausstellen und zum Selbstzweck erheben, da sehen wir Instinktsrhythmen, vererbte Gewohnheiten, kurzum das Gattungsmäßige am Menschen in Wirksamkeit; wo sie endlich jede Handlung des Menschen ausnahmslos als Selbsterhaltung deuten, da begreifen wir sie vielfach als Arterhaltung.

Wir gehen noch einen Schritt weiter. Wir suchen unausgesetzt nach Gleichförmigkeiten menschlicher Handlungsweisen, um den verborgenen psychologischen Motiven, welche diese sozialen Gleichförmigkeiten offenbar hervorgebracht haben, auf die Spur zu kommen. Wir wagen sogar die Behauptung, diese tiefsten psychologischen Triebfedern in den parallelen Entwicklungsreihen von Freiheits- und Gleichheits-Idealen bloßlegen zu können. Denn jeder Rhythmus deutet auf ein tiefer liegendes, geheimes Gesetz. Und jene psychologische Gesetzmäßigkeit, welche die Doppelreihe von Freiheits- und Gleichheits-Idealen, ihres unlöslichen Widerspruchs ungeachtet, seit Anbeginn der beglaubigten Geschichte immer wieder gezeitigt hat, glauben wir in der zu Beginn dieser Abhandlung aufgezeigten Doppelnatur des Menschen klargelegt zu haben.

Nach diesem dualistischen Einteilungsprinzip begreifen wir denn auch die treibenden psychologischen Mächte der Geschichte. Jeder Mensch spaltet sich in ein Einzelwesen und ein Gattungsexemplar. Dieser soziologische Urgegensatz äußert sich in zwei ewigen Forderungen, die uns unabtrennbar anhaften. Als Einzelwesen verlangen wir nach Freiheit, als Gattungsexemplare nach Gleichheit. Als Vernunftwesen

wollen wir uns selbstherrlich ausleben, als Gattungsexemplare finden wir uns mit anderen verbunden, deren Interessen mit den unsrigen zwar vielfach solidarisch sind, aber in manchen Stücken unserem Persönlichkeitsbedürfnis Schranken setzen. Wir werden in eine Familie, einen Stand, eine Konfession, eine Nationalität u. s. w. hineingeboren. Unsere Instinkte, die wir mit Hering als „Gattungserfahrungen des Menschengeschlechts" begreifen, weisen uns auf unsere Nebenmenschen in Familie, Gesellschaft und Staat, in Beruf und geselligem Leben hin. Unser Persönlichkeitszentrum, das Ich, revoltiert gegen dieses Aufgehen in die Gattung, gegen alle Uniformierung und Egalisierung, gegen eigene Gleichsetzung und fremde Gleichstellung mit minderwertigen anderen. Unsere Persönlichkeit sträubt sich in demselben Maße gegen eine mechanische, d. h. gewaltsame Gleichmachung nach Unten, wie sie einer Gleichstellung nach Oben, d. h. nach Mustermenschen, nach Prachtexemplaren der Gattung, nach innerlich oder äußerlich Höherstehenden unablässig zustrebt.

Die uralte Theorie der „doppelten Wahrheit" bekommt so einen Stich ins Soziologische. Die soziologische Wahrheit des Kopfes heißt Freiheit, die des Herzens Gleichheit. Als Persönlichkeiten sind wir von Hause aus auf Sonderheit, auf Abspaltung vom Gattungsmäßigen, auf Abheben von der „Masse" gestellt; als Gattungsexemplare fühlen wir uns durch Instinkte zu den übrigen hingezogen. Mit dem Intellekt sind wir Individualisten, mit dem Gemüt Sozialisten. Der Imperativ der sozialen Logik heißt: Freiheit, der der sozialen Ethik: Gleichheit. Und wie Jacobi einmal von sich sagte, er sei mit dem Kopf Spinozist, mit dem Herzen gläubiger Christ, so steht der Mensch durchweg vor dem soziologischen Dilemma: Freiheit — Gleichheit. Sein Persönlichkeitsbedürfnis weist ihn auf das Freiheitsideal hin, seine Gattungsinstinkte ziehen ihn mit unsichtbaren, magischen Fäden immer wieder zum Gleichheitsideal empor. Und so pendeln wir denn ruhelos und unsicher umher zwischen den Gegensätzen von Persönlichkeit und Gattung, von Selbstbehauptung und Arterhaltung, von Individualismus und Sozialismus, von Freiheit und Gleichheit. Diesen ewigen Pendelschlag des Menschengeschlechts nennen wir Geschichte. Spricht man nun, wie früher, vom Sozialwillen, so neuerdings von einer Sozialseele, so müßte man die von uns hervorgehobene Duplizität alles Naturgeschehens auch auf diese Sozialseele übertragen,

deren Bewegungs-Rhythmus uns den Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse, das gleichförmige Auf und Ab historischer Gebilde, das ebenmäßige Hin und Her gesellschaftlicher Beziehungen und staatlicher Einrichtungen kennen lehrt. Diesen historischen Rhythmus suchen Geschichtsphilosophen und Soziologen zu belauschen und je nach Beschaffenheit und Neigung wird der Individualist mehr das Leitmotiv der Freiheit, der Sozialist eher das der Gleichheit heraushören. Wir versuchen zunächst die drei ersten Stufengänge des Gleichheits-Ideals geschichtlich zu erfassen und behalten uns für einen anderen Zusammenhang die Beleuchtung der übrigen sieben Stufengänge des Gleichheits-Ideals vor.

VI.

Ob die Gleichheit der Menschen als Forderung der sozialen Gattungsvernunft erst erobert oder nur zurückerobert werden soll, ist eine Streitfrage der Anthropologie und Prähistorie. Die überwiegende Mehrzahl unserer heutigen Soziologen bekennt sich zur Annahme, daß in vorgeschichtlicher Zeit jener Urkommunismus die verbreitete Form menschlichen Zusammenlebens war, dessen Spuren Morgan in seinen Untersuchungen über die „Urgesellschaft" verfolgt und mit jener Einseitigkeit verfochten hat, wie sie den meisten originellen wissenschaftlichen Konzeptionen großen Stils eigen zu sein pflegt. Jüngere Forscher haben die durch Engels zum sozialdemokratischen Dogma verschärften Lehren Morgans mit geringerem oder größerem Geschick und Erfolg bekämpft. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Kontroversen einzugehen. Behält Morgan recht, so war die Ungleichheit der Menschen, wie sie die beglaubigte Geschichte als unleugbares Faktum bei allen historisch ermittelten Völkern schon vorfindet, schon ein sozialer Abfall. Stellt man sich hingegen auf den Boden der Gegner Morgans, so entbehrt das Gleichheits-Ideal des Menschengeschlechts freilich einer prähistorischen Stütze; aber es bedarf einer solchen auch nicht. Es ist für die Gleichheits-Tendenz irrelevant, ob sie der Sehnsucht nach Verlorenem oder der Hoffnung nach zu Erringendem entspringt; ob sie Ausfluß einer archaistischen Reminiszenz oder nur Gebot jener ewigen sozialen Gefühle und Stimmungen der Menschen sind, die sie so gern in die Unendlichkeit hinüberprojizieren, sei es in die Längstvergangenheit, sei es in die entfernteste Zukunft.

Will man diese Gleichheitstendenz an die Urgeschichte anlehnen, so bedeutet sie: Rückeroberung; will man sie als messianische Weissagung, als unendliches Sollen deuten, so heißt sie: Neueroberung.

Die erste Stufe des Gleichheits-Ideals verwirklicht sich in der Durchsetzung der Gleichheit innerhalb derselben Gruppe, und ihre primäre Form ist das von Nietzsche neuerdings in Kurs gesetzte aristokratische Gerechtigkeitspostulat: Nur Gleichen Gleiches, aber Ungleichen Ungleiches. Familienverbände, die auf Blutsverwandtschaft zurückweisen, und Genossenschaftsverbände, die auf Ortsgemeinschaft hindeuten, bilden den ersten Ansatz zu solchen natürlichen Gruppen, in denen der einzelne vermöge seiner Zugehörigkeit zum Stamme Anspruch auf gleiche Behandlung erhebt. Neben diese natürlichen, auf Bluts- oder Ortsgemeinschaft gegründeten Sippen treten alsbald, dank dem immanenten Geselligkeitstrieb der Menschennatur, künstliche Verbände, als da sind: Altersklassen und Männerbünde. Heinrich Schurtz hat (Altersklassen und Männerbünde, Berlin, Reimer, 1902) auf die ungeheure Verbreitung dieser beiden typisch wiederkehrenden künstlichen Gesellschaftsverbände hingewiesen. „Ueberall auf der Erde erscheinen Altersklassen und Verbände der jungen Männer neben den Familien, und fast überall, wo typische Sitten vorhanden sind, erkennen wir auch diese Männerverbände als die eigentlichen Träger des geselligen Daseins“ (S. 74). „Die Altersklassen sind Organisationen, die der männliche Geselligkeitstrieb schafft, und dieser Trieb führt wieder, durch allerlei Nebenumstände unterstützt, zu gemeinsamen Mahlzeiten und Gelagen, die endlich Selbstzweck werden“ (S. 333). In diesen Männergesellschaften liegen die Ansätze zu klubartigen Organisationen und Geheimbünden, in denen „die einzige politische Macht verkörpert ist, die die zersplitterten Sippen und Gemeinden zu einer höheren Einheit zusammenfaßt und ein gemeinsames Recht für alle schafft“ (S. 364). Die Verbreitung und soziologische Bedeutung dieser Klubs und Geheimbünde mag Schurtz im einzelnen vielleicht überschätzt haben. Aber das von ihm zusammengetragene Material hat sicherlich zur Evidenz dargetan, daß wir es hier mit den Rudimenten künstlicher Gesellschaftsbildung zu tun haben. Innerhalb solcher Verbände nun ringt sich das „Gleichheit unter Gleichen“ wohl zuerst zur Wirklichkeit durch, wie weiterhin in den indischen Kasten, den egyptischen Geheimverbindungen, den verschiedenen Sekten und Mysterien-

gruppen (Orphiker bei den Griechen, Essäer unter den Juden), wo die Gleichheit zunächst als soziales Postulat, nach und nach als verwirklichte Institution erscheint. Dieser ersten Fassung entspricht denn auch die Gleichheits- und Gemeinschaftsforderung (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) im Geheimbund der Pythagoreer, die Gleichberechtigung der einzelnen innerhalb der von ihm geforderten drei Stände bei Platon und die Behandlung des Gleichheits-Ideals bei Aristoteles. Phaleas von Chalcedon, „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen“ (Aristoteles), verlangt zwar schon im Interesse des Gemeinschaftsprinzips (κοινωνία) die Durchführung eines staatssozialistischen Programms: Aufteilung von Grund und Boden, Verstaatlichung der Industrie, staatliche Zwangserziehung. Aber dieser Kommunismus erstreckt sich nur auf die „Vollbürger“ seines Idealstaates. Ebenso charakterisieren sich die Ueberreste des dorischen Kommunismus in Sparta, welche den Pythagoreern und Platon wie das Modell eines staatlichen Gemeinschaftsbewußtseins vorschweben, als streng aristokratische Formen des Kommunismus. Nur Gleichstehenden wird Gleichheit und volle Ebenbürtigkeit zuerkannt. Innerhalb der einzelnen *Stände* soll Gleichheit herrschen; aber die absolute Gleichheit, wie die Cyniker sie träumen, wird ja illusorisch, sobald es überhaupt *Stände* gibt. Die „Gleichen“ machten in Sparta etwa 8%, im platonischen Staatsideal gar nur 5% der Gesamtbevölkerung des Stadtstaates aus. Nur auf *diese* bezog sich die Forderung der Gleichheit. Sklaven waren und blieben selbstverständliche Voraussetzung des antiken Kultursystems. Platon kümmert sich in der „Republik“ um die innere Lebensordnung seines dritten Standes (etwa 95% der Bürger seines Idealstaates, ohne Hinzurechnung von Fremden, Metöken, Niedergelassenen und Sklaven) so gut wie gar nicht, da ihm nur an der *Gleichheit* der beiden führenden oberen Stände — Lehr- und Wehrstand — gelegen ist, und Aristoteles fordert nur *möglichste* Gleichheit aller Bürger eines Staates, aber eben nur der *Bürger*. „Gewöhnung, Philosophie und Gesetze“ sorgen nach ihm dafür, daß *volle* Gleichheit selbst unter den Bürgern niemals verwirklicht werde. Die „Gerechtigkeit“ fordert eben nur, daß *Gleichen* Gleiches zu Teil werde. Zu diesem Behufe konstruiert Aristoteles den fundamentalen Unterschied zwischen geometrischer und arithmetischer Gleichheit. Alle Gleichheit reduziert

sich danach auf Proportionalität, deren Formel lautet: Gleichbehandlung des Gleichen, aber Ungleichbehandlung des Ungleichen.

In Wirklichkeit ist es selbst der vorgeschrittenen Demokratie in Athen nie eingefallen, die Ungleichen gleich zu behandeln. Der Fremde blieb auch den Demokraten ein Barbar. Fremde Sitten und Kulte ernten nur Spott und Abweisung. Für das Recht des Sklaven und sonstigen Unfreien rühren sich nur Dichter wie Euripides und Philosophen wie Antisthenes. Der nationale Eigendünkel ist im demokratischen Athen eher noch größer als in Sparta. Hat das Gleichheits-Ideal, wie es bei Philosophen und Dichtern theoretisch, in der Politik des demokratischen Athen praktisch zum Durchbruch kam, in der Antike Fortschritte gemacht, so beschränkten sich diese immer nur auf die Gleichheit unter Gleichen. Halbbürger, Unfreie, Sklaven, vollends Nicht-Hellenen, waren und blieben vom Gleichheits-Ideal grundsätzlich ausgeschlossen.

VII.

Die zweite Stufe der Gleichheit setzt mit dem aufkommenden Kosmopolitismus bei den Hellenen ein, erhält in der alexandrinischen Epoche Zuzug und Verstärkung aus dem Mosaismus, und erreicht im Urchristentum ihren Höhepunkt in der Formel: Gleichheit Aller vor Gott. Die ersten Ansätze zu diesem Kosmopolitismus reichen bis Euripides hinauf; er prägt die knappe Formel des Weltbürgertums: (πᾶσα γῆ πατρίς: die ganze Erde ist das Vaterland). Aber auch Demokrit versteigt sich schon zu dem Satz: „Der Philosoph kann in jedem Lande leben, und ein tüchtiger Charakter hat die ganze Welt zum Vaterland". Sokrates soll auf die Frage, wo sein Vaterland sei, gen Himmel gewiesen und ausgerufen haben: „Dort ist mein Vaterland!" Um die weltbürgerliche Gleichheit bis in die äußersten Konsequenzen durchzuführen, postulieren die Cyniker die Gleichheit des Nicht-Besitzes, zumal jeder wie immer geartete Besitz Ungleichheit zur unvermeidlichen Folge habe. Vollends tritt der Enkelschüler der Cyniker, der Begründer der einflußreichsten philosophischen Schule des ganzen Altertums, des Stoizismus, Zeno von Cittium (nebenbei bemerkt höchstens Halbgrieche, vermutlich Phönizier) für die völlige Gleichheit des in den „Staatsromanen" so lebhaft geschilder-

ten Naturzustandes ein. Der Idealstaat Zenos fordert ausdrücklich „Menschenherden, die nach den Anordnungen der Gesetzgeber weiden", also Niederreißung aller trennenden Einrichtungen. Metallgeld ist abzuschaffen und durch Knöchelgeld zu ersetzen. Tempel, Gerichtshöfe und Gymnasien haben zu verschwinden. Volle Weiber- und Kindergemeinschaft wird eingeführt, damit jede Schranke zwischen den Menschen falle: das Herdentier „Mensch" soll in „Liebe, Freiheit und Eintracht" glücklich dahinvegetieren. In seinem ersten, rohesten Entwurf erkennen wir hier Campanellas Universalmonarchie des Papstes, St. Simons Association universelle, Fouriers Menschheitsstaat mit der Welthauptstadt Konstantinopel, Comtes Universalreich der positiven Epoche des Menschengeschlechts, Fichtes „Gottesreich" im Rahmen des germanischen Nationalstaates. Diese Verkünder der absoluten Gleichheit aller Menschen auf Erden können wie religiös auf Jesajas, so philosophisch auf Zeno zurückweisen. Doch mit einem Unterschied: Wenn nämlich auf der einen Seite die Stoiker in ihrer Begründung des Naturrechts „alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen aufgehoben haben", so daß sich „alle Menschen als Bürger eines Staates erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als eine Herde unter dem gemeinsamen Gesetz der Vernunft zusammenwohnen", so errichten sie auf der anderen eine neue Schranke: den Geistesadel, die Bildungsaristokratie, den intellektuellen Hochmut des „Weisen", des Urahnen von Nietzsches „Uebermenschen". Der stoische „Weise" allein ist frei, glücklich, adlig, gesund, rechtschaffen, kurz ein Halbgott, während die „Unweisen" seelische Sklaven sind und bleiben, deren Meinung also als „verworren und unverschämt" gar nicht in Betracht komme. Nur die Weisen sind „untereinander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle anderen dagegen seien sich fremd und feind".

Zum stoischen Universalismus und Kosmopolitismus will der aristokratische Wissensdünkel des Weisen nicht recht stimmen. Im Prinzip fordern sie absolute Gleichheit als oberstes Ideal, aber in der Praxis sind sie auf der untersten Stufe „Gleiches nur Gleichen" stehen geblieben. Zwar wiederholt noch der letzte Vertreter der Stoa, der Kaiser Mark Aurel, die vor einem halben Jahrtausend vor ihm von Zeno gekündete Lehre „Da eine Vernunft das Weltall regiert, soll auch nur *ein* Weltgesetz die Menschen verbinden; denn alle Men-

schen sind Genossen eines Weltstaates"; aber in seiner Praxis, besonders im Verhalten gegen das emporstrebende junge Christentum, hat er diese Lehre nicht betätigt.

Ganz anders hat der Mosaismus dem christlichen Ideal der Gleichheit Aller vor Gott vorgearbeitet. Hier hatte die Lehre der „Genesis" von der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen ein ganz neues soziologisches Fundament geschaffen. Das Gleichheits-Ideal sog von jeher und saugt bis auf den heutigen Tag seine beste Kraft aus dieser herrschend gewordenen biblischen Vorstellung, daß alle Menschen von einem Menschenpaare abstammen, also letzten Endes bluts-, stammes- und wesensverwandt seien. Mehr aber noch dankt es jener Würde und Hoheit, welche das Alte Testament allem, was Menschenantlitz trägt, dadurch aufprägt, daß wir nach der Anschauung der Bibel in jedem Menschen ohne Unterschied der Geburt und des Geschlechts, des Alters und des Charakters ein Ebenbild der Gottheit zu erblicken und zu ehrfürchten haben. — Die alttestamentlichen Worte „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst", welche das Christentum zu dem Gedanken erhoben hat: „Gott ist die Liebe", sind nur als soziologische Folgerungen aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu begreifen.

Der Monotheismus ist diejenige Religionsform, welche die Gleichheitstendenz des Menschengeschlechts am tiefsten erfaßt und am vollendetsten zum Ausdruck bringt. Wird alle Existenz auf einen einzigen Einheitspunkt — Gott — zurückgeführt, so liegt in dieser Unifizierung alles Mannigfaltigen in der Einzelexistenz zu gunsten eines einzigen obersten Begriffes — des Gottesbegriffes — der gedankliche Verzicht auf alles Unterschiedliche beschlossen. Gibt es nur einen Gott, so gilt nur ein Gesetz für das Menschengeschlecht; denn es stammt von einem Menschenpaare ab und hat sich daher nur nach einer Lehre — Thora — zu richten. Der Mosaismus durchbricht mit dieser Lehre die Schranke jenes Nationalbegriffs, welcher selbst die vorgeschrittensten Hellenen im Banne hielt. Die mosaische Fassung des Nationalbegriffs heißt: Auserwähltheit. Das Alte Testament schärft ein: „Eine Lehre sei dem Heimischen wie dem Fremden, der sich unter Euch aufhält" (2 M. 12. 50). „Ein Gesetz sei Euch, für den Fremdling wie für den Eingeborenen des Landes" (4 M. 9. 14). „Ein Recht soll Euch sein, dem Fremdling wie dem Eingeborenen;

denn ich bin der Ewige euer Gott" (3 M. 24. 22). „Ein Gesetz und ein Recht sei Euch und dem Fremden, der bei Euch wohnt" (4 M. 15. 16). „Gleich dem Einheimischen bei Euch sei der Fremde, der bei Euch weilt und Du sollst ihn lieben, wie Dich selbst" (3 M. 19. 33—36). Den Richtern wird eingeschärft, den Kleinen wie den Großen, Arme und Reiche gleich zu achten und gleich zu behandeln. Diese Gleichheits-Tendenz wird immer wieder durch die Einheit Gottes motiviert — „denn ich bin der Ewige euer Gott —".

Die universalistische Tendenz des Mosaismus, welche mit der Unifizierung des Gottesbegriffs aufs engste verwachsen ist, führt allmählich zur Entnationalisierung Jehovas. Der bei den Propheten zum Durchbruch gelangende Kosmopolitismus liegt wohl weniger in der Absicht, als in der Konsequenz des Mosaismus. Schon Abraham wird (1 M. 12) verheißen: „und es werden sich mit Dir alle Geschlechter der Erde segnen". Der Nationalgott verwandelt sich je länger desto ausgesprochener zum „Gott der Völker", wie ihn der Psalmist und die Propheten durchweg benennen. „Alle Völker der Erde weilen im Schatten des einen Gottes" (Ezech. 31. 6).

Zur vollen Entfaltung ist indes das Gleichheits-Ideal im Mosaismus — allen Geboten und Weissagungen zum Trotz — ebensowenig gelangt, wie in irgend einem anderen Kultursystem der Antike. Das geschichtliche Verdienst des Mosaismus beruht wesentlich darauf, daß er dieses Ideal mit Inbrunst ergriffen und seiner Verwirklichung um eine Stufe näher gebracht hat. Denn gleichwie die Stoa, ungeachtet ihres kosmopolitischen Grundzugs, eine neue Aristokratie, den Wissensadel, den „Weisen", eingeführt und eben damit die von ihr im Prinzip geforderte Gleichheit Aller selbst durchlöchert hat, so hat der Mosaismus das Gleichheits-Ideal gegen das Hellenentum zwar zur prophetisch geschauten Internationalität erweitert, aber seinerseits wieder neue Schranken errichtet. Was dem Stoiker „der Weise" bedeutet, das ist dem Mosaismus der „Gesetzeskundige", der „Thorabeflissene" — der Gelehrte. Es erhebt sich ganz parallel mit der Stoa ein Wissensdünkel und Bildungshochmut, der dem stoischen Weisen wenig nachgibt. Abgesehen davon, daß die Lehre von der Auserwähltheit des Volkes Israel noch starke theokratisch-nationale Reservatrechte in sich birgt, erstreckt sich die Gleichstellung der Fremden doch nur auf solche, die „unter euch wohnen". Die

Gleichheit aller Völker wird von den Propheten ganz eschatologisch erst an „das Ende der Tage" gesetzt; gewisse Stämme, wie Priester und Leviten, genießen zwar nur geringe rechtliche, aber umso größere gesellschaftliche Vorzüge. Der pharisäische Schulhochmut endlich wird zum Spott- und Stichwort der Zeit.

Wenn aber die Bevorzugung des Weisen seitens der Stoa sich nicht bloß auf seine Wertschätzung auf Erden, sondern selbst auf das Leben nach dem Tode erstreckt, so spielt die Unsterblichkeit im Mosaismus eine recht untergeordnete Rolle. Die Sadducäer verwerfen sie, wie Josephus berichtet, ganz und gar, und im Buche Sirach heißt es ausdrücklich: „Denn nicht alles kann im Menschen sein, weil des Menschen Sohn nicht unsterblich ist" (17. 32). Wo aber die persönliche Unsterblichkeit wohl vorausgesetzt, aber nicht als bindender Glaubenssatz gelehrt wird, da ist für die unbedingte Gleichheit aller Seelen vor Gott noch kein Raum geschaffen.

Die Unsterblichkeitslehre tritt nämlich geschichtlich in zwei Schattierungen auf, einer räumlichen und einer zeitlichen. Die räumlich begriffene Unsterblichkeit heißt Jenseits, Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Ursprungsort, mit Gott. Die zeitlich gefärbte heißt Welterneuerung (παλιγγένεσις), ewige Wiederkunft, Auferstehung „am Ende der Tage". Der typische Vertreter des örtlich gedachten Jenseits ist der Buddhismus, wie der der Wiederkunftslehre der Parsismus ist. Der Mosaismus steht dem Parsismus, das Urchristentum dem Buddhismus näher. Der Mosaismus lehrt recht eigentlich nur zeitliche Jenseitigkeit, und nur in bescheidenen Grenzen und vergleichsweise spät eine örtliche. Die zeitliche Jenseitigkeit des Mosaismus, wie sie in der Lehre „von den letzten Dingen" der Propheten vorliegt, heißt: Messianismus. „Wer der Messiasidee psychologisch auf den Grund geht, der wird in ihr den zum erstenmal in der Geschichte auftretenden Gedanken einer Entwicklung nach oben, eines stufenweisen Aufstiegs zu immer höherer Menschlichkeit, kurzum die Idee einer zeitlichen Jenseitigkeit erblicken müssen" (vgl. meine Wende des Jahrhunderts, 1899, S. 339).

Diese zeitlich gefaßte Jenseitigkeit ersetzt nun das Christentum durch jene örtliche Jenseitigkeit, die aus dem Buddhismus stammt. Denn nach der Lehre Jesu ist das Reich Gottes schon da; die Weissagung der Propheten hat sich erfüllt; der Messias ist gekom-

men. Die zeitliche Jenseitigkeit, wie sie der Messiasidee zu Grunde liegt, hat jetzt keinen rechten Sinn mehr. Sie lebt zwar noch kümmerlich fort in den „sibyllinischen Büchern", bei einzelnen Gnostikern und Millenariern, bei Schriftstellern, die sich mit Vorliebe an apokalyptische Weissagungen, an die Bücher Daniel und Ezechiel halten. Aber in der Hauptsache hat die buddhistische Fassung des Unsterblichkeitsglaubens, das räumliche Jenseits, in der Dogmatik des sich ausbauenden Christentums endgültig gesiegt. Schon die Essener, jene gütergemeinschaftliche Sekte, welcher Jesus am nächsten stand, wenn er ihr nicht direkt angehörte, lehrten — gleich den Pythagoreern und Platon — „die Seele ist wie in einem Kerker im Leibe eingeschlossen, und freut sich, sobald die Bande des Fleisches gefallen sind, der Erlösung aus langer Knechtschaft" (Josephus, bell. jud. II, 8, 11).

Mit dem Glauben an ein örtliches Jenseits war der Uebergang zur entschlossenen Erklärung der Gleichheit Aller vor Gott gegeben. Schon die „sibyllinischen Orakel" künden: „Der Himmlische gab allen die Erde gemeinsam. Weder Arme, noch Reiche, weder Tyrannen, noch Sklaven, noch endlich Herren wird es geben, sondern alle sind gleich".

Während aber hier, unter der Nachwirkung der parsistischen Wiederkunftslehre, eine auf Erden zu erreichende völlige Gleichheit ausgemalt wird, weist Jesus einen völlig anderen Weg. Sein Reich ist „nicht von dieser Welt". Matthäus, Lukas und Markus deuten an zahlreichen Stellen direkt darauf hin, daß das Christentum das „Evangelium vom Himmelreich" bedeute. „Denn sie sollen mich alle kennen, von den Kleinsten an bis zum Größesten", Hebr. 8, 11. „Gott hat Christum gesetzt über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt werden mag, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen" (Epheser 1, 21; Römer 12, 4. 5; Kolossi. 2, 10; 1 Korinth. 6, 1—3; Apostelgesch. 17, 31). „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde" (1 Timoth. 2, 4). „So wahr ich lebe, spricht der Herr, mir sollen alle Knie gebeugt werden, und alle Zungen sollen Gott bekennen (Römer 14, 11—13). „Der Größeste unter Euch soll wie der Jüngste sein, und der Vornehmste wie ein Diener" (Lukas 22, 25. 26 und zahlreiche Parallel-Stellen).

Alle diese Vorausſagen zielen auf ein räumliches Jenseits. „Selig ihr Armen, selig ihr jetzt Hungernden, ihr jetzt Weinenden, denn ihr

werdet gesättigt werden, werdet lachen" (Lukas 6, 20. 21). Die Gleichheit Aller wird durch die Gotteskindschaft begründet (Galat. 4, 6. 7). „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht; und wir werden verklärt in dasselbige Bild, von einer Klarheit zu der anderen; als vom Herrn, der der Geist ist" (2 Korinth. 3, 18)[1]).

Die Forderung der unbedingten Gleichheit Aller, welcher der Mensch als Gattungswesen unablässig zustrebt, ist hier auf Erden unerfüllbar. Da aber diese Unerfüllbarkeit uns nicht abhält, den ewigen Traum des Menschen weiter zu träumen, so wird das brennende Verlangen vom Christentum sublimiert und seine Erreichbarkeit ins Jenseits übertragen. Vor Gott, dem obersten Einheitspunkt, der alles Unterschiedliche und Differenzierte in sich aufgenommen und zur Einheit, ja zur Einzigkeit zusammengefaßt hat, verschwinden, wie alle Unterschiede, so auch die unter Menschen.

Mit dieser Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott ist unser Kultursystem aufs engste verwachsen; sie ist in den drei monotheistischen Religionen zur Herrschaft gelangt und hat sich durch fast zweitausendjährige Gewöhnung und Uebung der Gefühlswelt der weißen Rasse bemächtigt.

Die kommunistischen Sektierer der christlichen Urzeit, die Schwarmgeister unter den von der offiziellen Kirche verfolgten Chiliasten, Waldenser und Apostelbrüder, Begharden und Lollarden, Wiedertäufer von der Prägung Thomas Münzers und Johanns von Leyden, die englischen Levellers, die Montagnarden und Terroristen der französischen Revolution, die gütergemeinschaftlichen Experimentierer in Amerika, die kurzlebige Regierung der Pariser Kommune, die genossenschaftliche Bewegung unseres westeuropäisch-amerikanischen Wirtschaftssystems, endlich und insbesondere die unseren gesamten Kulturkreis mit elementarer Gewalt ergreifende sozialistische Bewegung — sie alle stehen, bewußt oder unbewußt, unter dem Banne der Lehre von der Gleichheit Aller vor Gott. Selbst Atheisten und Revolutionäre, welche den Gottesgedanken ausschalten, setzen an dessen Stelle das Dogma von der Gleichheit Aller im Naturzustande, meinen aber im Grunde dasselbe wie die gläubigsten Theisten. In diesen wie in

[1]) Die Zusammenstellung der auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott abzielenden Stellen des Neuen Testaments bei Fichte, Werke IV, 2, S. 522 ff.

jenen wirkt die mehrhundertjährige Erziehung durch das Gleichheitsideal nach. Nur übersetzt es jeder in seinen Interessen- und Ideenkreis, gleichsam in sein moralisch-religiöses Idiom oder gar in seinen politischen Jargon. Der eine gibt ihm einen kirchlich-religiösen, der andere — seinen radikaleren Neigungen gemäß — einen rechtlich-moralischen Ausdruck. Die kirchliche Lehre von der Gleichheit Aller vor Gott ist das Modell des Rousseau-Robespierreschen Dogmas von der Gleichheit Aller im Naturzustande.

VIII.

Die dritte Phase des Gleichheits-Ideals finden wir in der deutlich hervortretenden Tendenz der Renaissance, die verschiedenen religiösen Bekenntnisse als gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinander zu stellen. Nicht um die Gleichheit innerhalb der einzelnen Stände, wie bei den Hellenen, oder um die Gleichheit im Jenseits, wie in der mittelalterlichen Weltanschauung, sondern um die gleiche Wertung der differenzierten und feindlich einander gegenübertretenden Konfessionen wird jetzt gekämpft.

Das Mittelalter war durch und durch universalistisch gerichtet. Aus dem Gedanken des „Imperium Romanum", des römischen Weltreichs entwickelt sich die Idee der römischen Weltreligion (καθ' ὅλον = Katholizismus), in deren Fortbildung sich Kirche und mittelalterliche Universal-Monarchie teilen. Nach Lukas 22, 38 wird die Zweischwerter-Theorie geformt, welche es ermöglicht, die Universalmonarchie dem Universalepiskopat unterzuordnen. Der Gottesstaat wird dem weltlichen Staat übergeordnet. Gott ist alleiniger und einziger Herr (δεσπότης, κύριος) des Universums. Die „civitas terrena" hingegen ist ein Erzeugnis der Sünde. Der oberste Lehnsherr (imperator coelestis) belehnt seine beiden Vasallen, Papst und Kaiser, mit dem Schwerte, doch so, daß der Papst die Sonne, der Kaiser nur der Mond unseres irdischen Staates ist, und ein findiger Kopf beeilt sich nach dieser Zweischwertertheorie herauszurechnen, daß der Papst $7744^1/_2$ mal größere Macht besitzt als der Kaiser.

Während Welfen und Ghibellinen den Kampf dieser beiden Schwerter zum weltgeschichtlichen Austrag bringen, meldet sich vom 14. Jahrhundert ab das europäische Individuum. Der Universalismus hatte alle Persönlichkeit erstickt und zu flacher Werkeltagsmäßig-

keit herabgedrückt. Das Allgemeine ist alles, die Persönlichkeit gilt nichts. Metaphysisch ausgedrückt heißt dies „universalia ante rem"; soziologisch formuliert: Universalkirche und Universalkaisertum sind bindende, zwingende, keinerlei Auflehnung duldende Autoritäten. Was die Offenbarung kündete, Propheten verhießen, was die beiden Testamente forderten, Platon und Aristoteles lehrten, was Konzilien und Synoden beschließen, päpstliche Bullen befehlen, oder Kaiser dekretieren: das und nur das hat für jeden einzelnen Geltung. Die Wissenschaft darf nur lehren, was die Kirche sanktioniert, die Kunst nur produzieren, was entweder im Dienste der Kirche steht, oder von ihr erlaubt bezw. gefordert wird. Das Dogma von der Gleichheit vor Gott verwandelt sich allmählich in eine irdische *Gleichheit des Gehorsams*. Wie im Jenseits vor Gott, so sind im Diesseits alle Menschen vor den päpstlichen oder kaiserlichen Befehlen gleich. Die Gleichheit der Pflichten gegen das Dogma übernimmt die Stellvertretung auf Erden für die Gleichheit Aller vor Gott.

Nun hatte sich schon im Jenseits eine neue Aristokratie gebildet. Das Dogma von der Gleichheit Aller vor Gott schrumpft sehr bald auf eine Elite zusammen, und das sind die Seelen der „Frommen", der „Märtyrer", der „Heiligen". Nach und nach wird man direkt heilig *gesprochen*, kanonisiert, religiös geadelt, offiziell als zur Elite gehörig proklamiert. Parallel läuft auf Erden die hierarchische Abstufung vom gewöhnlichen Priester bis hinauf zum Papst, vom Halbfreien bis hinauf zum Kaiser. Das Gleichheits-Ideal rettet sich auf kirchlicher Seite in die Orden, auf weltlicher in Bruderschaften und Zünfte, in Genossenschaften und Gilden. Wer laut zu denken, vom Gattungsmäßigen sich abzuheben wagt, heißt Ketzer. Bannstrahlen und Scheiterhaufen auf Erden, Fegefeuer und ewige Verdammnis nach dem Tode sorgen dafür, daß die Anzahl der intellektuellen Rebellen nur auf den engen Kreis starker, unbeugsamer Persönlichkeiten beschränkt bleibt. Immerhin beginnt es am Ausgange des Mittelalters von solchen Persönlichkeiten zu wimmeln. Innerhalb der Kirche tun sich Reformer auf wie Franziskus von Assisi, der Stifter des Franziskanerordens. Philosophisch frondieren die von Peter Abaelard inspirierten Libertins an der Pariser Sorbonne, und auf englischer Seite Roger Bacon und der aufkommende Nominalismus. Von sozialen Bewegungen kommen vor allem die zahlreichen sektiere-

rischen „Weltverbesserer" mit Arnold von Brescia an der Spitze ernstlich in Betracht. Nach staatsrechtlicher Seite gelangt der schon 1327 mit dem Banne belegte Marsilius von Padua zu merkwürdig vorgeschrittenen individualistischen Schlußfolgerungen. Marsilius macht mit demokratischen Ideen und Tendenzen durchaus Ernst und erhebt sich direkt zur Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. So beginnt denn der mittelalterliche Gottesstaat zu wanken. Die Persönlichkeit revoltiert gegen die Gattung, der Individualismus lehnt sich machtvoll auf gegen kirchlichen und staatlichen Universalismus, die Freiheit des einzelnen ringt ungestüm gegen die seelische Bindung der es einengenden Doppelfessel: Theokratie und Feudalismus. Das Recht der Selbstbestimmung tritt dem Recht der Tradition, der Offenbarung und des Dogmas keck und sicher gegenüber.

Das Individuum der Renaissance wagt es, allen wie immer gearteten Autoritäten sein Ich trotzig entgegenzusetzen. Die nominalistische Philosophie der Engländer findet die das Persönlichkeitsstreben der Zeit logisch rechtfertigende Formel: „Universalia post rem", Gattungsbegriffe sind nicht vor, sondern erst nach den Einzelexemplaren. Daraus folgt der Primat des Individuums. Das Einzelne ist das Erste, Primäre, Ursprüngliche; die Gattung nur das Sekundäre, Nachfolgende, Abgeleitete. Das bedeutet wissenschaftlich einen Bruch mit Syllogismus und Deduktion, wie sie seit Aristoteles zum logischen Dogma erstarrt waren, zugleich aber den Aufbau einer induktiven Logik (Ludovicus Vives und Petrus Ramus in Paris, Roger Bacon, Wilhelm von Occam und Franz Baco in England). Künstlerisch drückt sich dieser elementar hervorbrechende Individualismus im vollständigen Bruch mit der mittelalterlichen Tradition und in der Herausarbeitung jenes königlichen Geistes aus, welchen Quattro- und Cinquecento uns beschieden haben. Endlich gelangt der Persönlichkeitsdrang in der Reformation zu religiösem Durchbruch. Hier ist nicht mehr, wie im universalistisch gestimmten Mittelalter, die Tat, die Werkheiligkeit, welche allen gemeinsam ist, das Entscheidende, sondern die persönliche Gesinnung, das individuelle Gewissen. Vom 15. Jahrhundert ab geht die Spaltung und Zersetzung des mittelalterlichen Universalismus in raschem Tempo vorwärts. Was ein Jahrtausend mühsam aufgebaut und künstlich zusammengehalten hat: den vereinheitlichenden, gleichmachenden, seelisch nivellierenden Gottesstaat, das schlägt ein

einziges, freilich ein gewaltiges Jahrhundert, schonungslos in Trümmer. Der Widerspruch des Einheitssystems, daß es nämlich die Gleichheit Aller vor Gott lehrt, aber die krasseste Ungleichheit auf Erden durch ständische Gliederung und hierarchische Abstufung übt, wird in seiner logischen und soziologischen Unhaltbarkeit aufgedeckt. Bauernaufstände und fanatische Sektierer erweitern den Riß zwischen Freiheit und Gleichheit, zwischen Persönlichkeit und Gattung, zwischen Gesinnung und Handlung, zwischen selbständiger Vernunftregung und autoritärer Bevormundung. Auf Wiclef, Huß, Savonarola folgen Luther, Zwingli und Calvin. Der Dreibund: Humanismus, Renaissance und Reformation siegt über römischen Universalismus: das Individuum ist frei!

Aus der universalistischen Religion der Werkheiligkeit differenzieren sich die individualistisch gerichteten protestantischen Religionsformen unter Voranstellung der Gesinnung. Die Gegen-Reformation sucht das Gleichgewicht wieder herzustellen. Aber der Spalt ist unheilbar. Unions-Bestrebungen, in deren Mittelpunkt später Leibniz steht, bahnen Vermittlung oder Versöhnung an. Allein keine der neugebildeten religiösen Gemeinschaften will auf ihre Eigenart und Sonderstellung, auf ihre individuelle Ausprägung und ihre Kultus-Freiheit verzichten. Religionskriege, konvulsivische Zuckungen der Staatskörper, die Greuel der Bartholomäusnacht verschärfen die Gegensätze.

Allein mitten in dieser kirchlich gespaltenen Welt erheben sich gewichtige Stimmen zu Gunsten gegenseitiger Wertschätzung und Respektierung der religiösen Individualität. Die vergleichende Geschichtsbetrachtung, wie sie Bodin in seinem „Heptaplomeres" zum erstenmale einführt, und die „Briefe über Toleranz", welche Locke von seinem holländischen Asyl aus in die Welt sendet, ebnen eine Verständigung unter den gespaltenen Konfessionen — über die Köpfe der sich befehdenden Parteien hinweg — die Wege. Die Gleichberechtigung der Konfessionen nebeneinander wird in den Mittelpunkt der öffentlichen Debatte gerückt. Die dritte Phase der Gleichheit beginnt: das Toleranz-Problem wird aufgerollt. Das Gleichheits-Ideal wird vom Himmel herabgeholt und in den gesunden Boden unserer Mutter Erde verpflanzt.

Namenregister.

Aenesidem 113.
Albertus Magnus 93.
Anaximandros 10.
Anaxagoras 11, 23, 26.
Aquino Thomas v. 305 f., 308, 408.
Aristoteles 11, 432.
Augustin 268, 408.

Baader von 34.
Baco 214.
Baer, Karl Ernst von 36, 44, 123.
Baldwin 21 f.
Baumann J. 127.
Bain A. 128.
Bellamy 212.
Bentham 32 f.
Berkeley 101, 120, 121, 126, 127.
Bernstein Ed. 391 f.
Bichat 222.
Bismarck 20.
Bluntschli 218.
Bodin Jean 211, 408.
Boland 85.
Booth K. 391.
Boerne 413.
Bossuet 240.
Bowring 75.
Boyle 111.
Brentano 390.
Brunetière 150, 152, 156 f.
Bruno Giordano 110 f., 112, 220.
Bücher 223, 334.
Bülow Bernhard von 358, 375.
Bütschli 43.

Carrey-Bastiat 214.
Cassirer Ernst 114, 116.
Castille H. 240.
Cherbury Herbert v. 213.
Clausius 16.

Cohen H. 112, 118 f., 136 f., 140 f.
Cohn Gustav 390.
Cohn J. 95, 98.
Comenius 306.
Comte 81, 86, 109.
Cossmann P. N. 43.
Couturat 111, 116 f.

Demokrit 11, 23, 26, 36.
Demosthenes 203.
Descartes 97, 112, 179.
Deussen 85.
Diderot 151.
Diels 11, 91.
Dilthey 3, 12, 72, 77, 81, 82, 86, 88, 108, 128, 144, 213.
Driesch 42, 114, 123.
Dubois-Reymond 32, 201, 222, 281.
Durkheim 286.
Dyroff 122.

Eberstadt R. 229, 309.
Eisler Rudolf 126, 128.
Emerson 273 f.
Empedokles 11.
Engels 393.
Erdmann Benno 126.
Eulenburg Fr. 330 f.

Fechner 27.
Feuerbach 18, 81 f., 99, 195.
Fichte 15, 16, 17, 43, 65, 85, 132, 327, 334, 355 f., 401, 410, 430.
Fischer Kuno 65.
Förster-Nietzsche Elis. 337.
Friedrich II 208, 270.

Galilei 37.
Gauß 116, 126.
Giffon 391, 395.
Goethe 12, 85, 130, 177, 205, 293, 301.

Gogol 353.
Gomperz Theodor 104, 107.
Görres Joseph 34.
Groos K. 186.
Groſſe Ernſt 226.
Grotius Hugo 211.
Gumplowicz 59, 226.

Häckel 6, 23, 24, 219, 224, 281 f.
Haller L. v. 204.
Hartmann Ed. v. 24, 27, 34, 42, 44 f. 104, 114, 123 f. 183, 400 f.
Hegel 3, 58, 70, 86, 115 f., 118, 131, 176, 215, 268, 270, 331, 333, 401, 408 f.
Heim K. 107, 108, 110, 113, 127, 129, 131.
Helmholtz 35, 125 f. 137.
Heraklit 10, 15, 23, 30, 280, 296, 300, 369.
Herbert 128.
Hering 77, 192, 420.
Heyden J. v. d. 78.
Hobbes 74, 95, 105, 112, 121, 212, 327.
Höffding 131.
Homer 199 f.
Hume 85, 110, 130, 201, 211, 327.
Humboldt A. v. 175.
Huſſerl 128 f., 132 f. 140.
Huxley 334.
Huyghens 15, 16.

Jellinek 138, 207, 211.
Jeruſalem W. 186.

Kant 31, 74 f., 86, 88, 104, 130, 141, 143, 186, 201, 208 f., 351.
Kaufmann 89.
Keller 196.
Kepler 79 f.
Köhler 105.
König E. 44, 123.
Kries J. v. 133.

Lamarck 278.
Langbehn 304 f.
Lange F. A. 8, 35, 139, 331.
Lange K. 186 f.
Leibniz 14. 28 f., 31 ff., 34, 37, 44, 52, 85, 97, 105, 111 ff., 135, 214, 221, 408.
Leo XIII. 317.
Liebmann 131.
Linné 221.
Lipps 106, 131, 138, 142.
Locke 16, 98, 120, 214, 306, 400, 434.
Lotze 91 f.
Lullus R. 220.
Lyell Ch. 276.

Macchiavelli 208.
Mach 15, 24 f., 27, 38, 40, 44, 51 ff., 56, 113, 121 f., 125, 127, 132, 134 ff., 143, 187, 192, 299.
Maine H. 225 f.
Malebranche 101.
Mann 335.
Marc Aurel 174 f., 425.
Marx 16, 29, 58, 393.
Mayer R. 136, 142.
Mendelsſohn 113.
Menger A. 207, 209, 226.
Meiners C. 312
Meyer R. M. 304.
Michelangelo 18.
Mill J. S. 215, 417.
Mirkin J. 130.
Moleſchott 59.
Moltke 20.
Montesquieu 214.
Morus 212.
Mucke R. 225.
Mühler v. 204.
Müller F. v. 130.
Müller Max 217, 222.

Napoleon 20.
Natorp 86, 99, 103, 109, 117, 303 f.
Newton 11, 113, 333 ff., 336—344, 401, 416, 422.
Neumann Fr. J. 229.
Nietzſche 6, 25, 27. 65, 67 f., 72, 153, 156, 180 f, 243, 304 f., 328.
Noſtitz H. v. 389 f., 391 ff., 395, 397 f.

Oken L. 109.
Oppenheimer Fr. 391.
Oſtwald 15 f., 24 f., 85, 113, 127, 201, 339.

Parmenides 23.
Penzler 358.
Pindar 203.
Plate 42.
Plato 11, 99, 103 f., 109, 249, 432.
Popper J. 122.
Protagoras 12.
Proudhon 16.

Ratichius 306.
Ratzenhofer 217, 226 f., 334.
Reinke 42 f.
Rembrandt **304**.
Renouvier 84.
Ribot 45, 207.
Richter Raoul 72.
Riehl Alois 84, 119, 136 f., **141** f., 337.
Rintelen E 114.
Rotenberger 304, 313, 324, 326, 328.
Rouſſeau 30, 65, **151**, **178**, 181, 210 f., 215, **306**, 319.
Rouſſiers 391.
Ruſſel M. 114.

Salomo **174** f.
Savigny v. 218, 222.
Schäffle 240.
Schelling 24, 34, 43, 401.
Schiller 99, **186**, 249.
Schmoller 405 f., **409**.
Schopenhauer 3, 27, 31, 45, 77, **156**, **176** f., 181, **304**, 314, 401.
Schurtz 74, 107, 226 f., 231 ff., 422.
Schuppe 90.
Seyffarth 308.
Shaftesbury 209.
Smith A. 16, 95, 211, 326 f.
Spencer 24, 27, 34, 77, 128, 200, **273** ff.
Spinoza **28** f., **31** ff., 45, 61, **66**, **89**, 96 f., 101, **103**, 135, 207, 209, 258, 280 ff., 404.
Stahl Fr. J. 204.
Stallo 15, 24, 113, 120, 127.
Stein, Ludwig 51, 55, 57, 59, 61, 79, 121, 123, 210, 215, 218, 229, 231, 263, 305, 313, 335, 337, 369, 403, 412, 428.
Stirner **151**, 156, 419.
Stölzle R. 36.
Strauß D. Fr. 18, 68.
St. Viktor, Hugo v. 408.
Sully James 182.

Taine H. 59, 284.
Tarde 217, **225**, 249.
Tobler 219.
Tönnies F. 337.
Trendelenburg 84, 104.

Vaihinger 337.
Vico 408.
Vierkandt 51.

Ward, Leſter 229 f.
Webb 391.
Weißmann 24.
Windelband 65, 74, 85, 131.
Wolf J. K. 124.
Wolf Julius 392.
Wolff 42.
Wolff G. 123.
Wundt 44, 77, 90, 106, 118, 125, 182 f., 299.

Xenophon 305.

Young 15.

Zeller 91.
Zenker **226** ff., 334.
Zeno 425.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

An der Wende des Jahrhunderts.

Versuch einer Kulturphilosophie.

Von

Dr. **Ludwig Stein,**
Professor an der Universität Bern.

Groß 8. M. 7.50. Gebunden M. 9.—.

I. Inhalt: An der Wende des Jahrhunderts. — II. Ein zweitausendfünfhundertjähriges Jubiläum. — III. Das Prinzip der Entwickelung in der Geistesgeschichte. — IV. Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern. V. Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber. — VI. Ein typisches Beispiel von logischer Kontinuität in der Geistesgeschichte. — VII. Zur Methodenlehre der Biographik. — VIII. Das letzte Werk Friedrich Nietzsches. — IX. Friedrich Nietzsche als philosophischer Klassiker. — X. Wesen und Aufgabe der Soziologie. — XI. Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem. — XII. Lebenszweck und Lebensauffassung. — XIII. Darwinistische und sozialistische Ethik. — XIV. Naturgesetz und Sittengesetz. — XV. Experimentelle Pädagogik. — XVI. Gedankenanarchie — XVII. Gefühlsanarchie. — XVIII. Der religiöse Optimismus. — XIX. Die Philosophie des Friedens. — XX. Die politischen und sozialen Aufgaben des 20. Jahrhunderts.

Goethe's Lebensanschauung.

Von

Lic. theol. **Samuel Eck,**
Pfarrer in Offenbach a. M.

8. M. 3.20. Gebunden M. 4.—.

Kleine Schriften.

Von

Dr. **Chr. Sigwart,**
Professor der Philosophie in Tübingen.

Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe.

Klein 8.

I. Band M. 3.—, geb. M. 4.—. II. Band M. 2.—, geb. M. 3.—.

Inhalt: Erste Reihe: Cornelius Agrippa von Nettesheim. — Theophrastus Paracelsus. — Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht. — Thomas Campanella und seine politischen Ideen. — Johannes Kepler. — Zum Gedächtnis Schleiermacher's. — Jakob Schegk. — Beilagen: 1. Giordano Bruno's Handschrift und die Noroff'schen Manuskripte. — 2. Itinerarium Bruno's. — 3. Nachtrag zur Lebensgeschichte Campanella's. — Zweite Reihe: Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft. — Der Kampf gegen den Zweck. — Ueber die Natur unserer Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Größen. — Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache. — Die Unterschiede der Individualitäten. — Ueber die Eitelkeit.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.

Von

Dr. **W. Windelband,**
Professor an der Universität Straßburg.

Zweite vermehrte Auflage.

Klein 8. 1903. M. 6.60. Gebunden M. 7.60.

Inhalt: Was ist Philosophie? — Ueber Sokrates. — Zum Gedächtnis Spinoza's. — Immanuel Kant — Ueber Friedrich Hölderlin. — Aus Goethes Philosophie. — Ueber Denken und Nachdenken. — Normen und Naturgesetze. — Kritische oder genetische Methode? — Vom Princip der Moral. — Das Heilige. Eine Skizze zur Religionsphilosophie. — Sub specie aeternitatis. Eine Meditation.

Reden und Aufsätze

von

Gustav Rümelin,
Kanzler der Universität Tübingen.

Klein 8. 1889. Billige Ausgabe. M. 3.20. In Ganzleinwand geb. M. 4.20. In Halbkalbleder oder Halbfranz geb. M. 5.20. In Liebhaberband geb. M. 7.—.

Inhalt: I. Reden: Ueber den Begriff eines socialen Gesetzes 1867. — Ueber Hegel 1870. — Ueber das Rechtsgefühl 1871. — Ueber den Begriff des Volkes 1872. — Ueber die Lehre von den Seelenvermögen 1873. — Ueber das Verhältniß der Politik zur Moral 1874. — Ueber die Reichsoberhauptsfrage. Frankfurt 1849. — Rede zur Feier des Geburtstags des deutschen Kaisers 1874. — II. Aufsätze: Zur Theorie der Statistik I. und II. — Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation. — Ueber die Malthus'schen Lehren. — Stadt und Land. — III. Kleine Betrachtungen und Bekenntnisse vermischten Inhalts. 1) Allerlei: Menschliche Lebensdauer. — Der Militäraufwand. — Die Oekonomie der Aemter. — Moralstatistik und Willensfreiheit. — Furcht und Mitleid in der Tragödie. — Zu Hermann und Dorothea. — Eintheilung der Universalgeschichte. — Strauß. — 2) Wider den neuen Glauben. — 3) Wider die Formeln des alten Glaubens.

Neue Folge.

Klein 8. 1889. Billige Ausgabe. M. 4.60. In Ganzleinwand geb. M. 5.60. In Halbkalbleder oder Halbfranz geb. M. 6.60. In Liebhaberband geb. M. 8.40.

Inhalt: I. Reden: Ueber den Zusammenhang der sittlichen und intellektuellen Bildung 1875. — Ueber einige psychologische Voraussetzungen des Strafrechts 1876. — Festrede zur Verkündigung der Ehrenpromotionen beim Universitäts-Jubiläum 10. August 1877. — Ueber die Arbeitstheilung in der Wissenschaft 1877. — Ueber Gesetze der Geschichte 1878. — Ueber das Wesen der Gewohnheit 1879. — Ueber die Idee der Gerechtigkeit 1880. — II. Aufsätze: Zur katholischen Kirchenfrage. — Ueber den Wahlmodus für den Reichstag. — Eine Definition des Rechts. — Erinnerungen an Robert Mayer. — Altwürttembergisches: 1) Nicolai und sein Reisewerk über Schwaben. 2) Das alte gute Recht. — Ueber das Objekt des Schulzwangs. — Zur Uebervölkerungsfrage. — Miscellanea I—III.

Dritte Folge.

Nebst Professor Chr. Sigwarts Gedächtnisrede auf Gustav Rümelin.

Klein 8. 1894. M. 6.—. In Ganzleinwand geb. M. 7.—. In Halbkalbleder oder Halbfranz geb. M. 8.—. In Liebhaberband geb. M. 9.80.

Inhalt: Gedächtnisrede. I. Reden: Ueber die Temperamente 1881. — König Friedrich von Württemberg und seine Beziehungen zur Landesuniversität 1882. — Die Entstehungsgeschichte der Tübinger Universitätsverfassung 1883. — Ueber die Lehre vom Gewissen 1884. — Ueber die Arten und Stufen der Intelligenz 1885. — Ueber die Berechtigung der Fremdwörter 1886. — Ueber die neuere deutsche Prosa 1887. — Ueber den Begriff der Gesellschaft und einer Gesellschaftslehre 1888. — Ueber den Zufall 1889. — II. Aufsätze: Justinus Kerner 1862. — Der württembergische Volkscharakter 1863. 1884. —

NOT CIRCULATING